STUDIEN UND TEXTE

ZU

ASTERIOS VON AMASEA

VON

DR. ADOLF BRETZ



LEIPZIG
J. C. HINRICHS'sche BUCHHANDLUNG
1914

TEXTE UND UNTERSUCHUNGEN
ZUR GESCHICHTE DER ALTCHRISTLICHEN LITERATUR

ARCHIV FÜR DIE VON DER KIRCHENVÄTER-COMMISSION
DER KGL. PREUSSISCHEN AKADEMIE DER WISSENSCHAFTEN UNTERNOMMENE
AUSGABE DER ÄLTEREN CHRISTLICHEN SCHRIFTSTELLER

HERAUSGEGEBEN VON

ADOLF HARNACK UND CARL SCHMIDT

3. REIHE 10. BAND HEFT 1

40. BAND HEFT 1

WEIMAR. — HOF-BUCHDRUCKEREI.

Vorwort.

Die vorliegenden Untersuchungen sind hervorgegangen aus einer von der philos. Fakultät der Universität Straßburg im Februar 1910 genehmigten Dissertation. Nachdem ihre Drucklegung zunächst durch Hindernisse persönlicher Art verzögert worden war, entschloß ich mich, das Ergebnis der deutschen Athosexpedition abzuwarten, die ich gebeten hatte, mehrere Handschriften mit zwei bisher unveröffentlichten Predigten zu photographieren. Diese Photographien gingen mir im Frühjahr 1912 zu und konnten für eine genauere Charakteristik der asterianischen Predigt verwendet werden. Inzwischen waren die Dissertationen von Schmid und Bauer über Asterios von Amasea erschienen. Über ihr Verhältnis zu meinen Untersuchungen gibt die folgende Einleitung Aufschluß; im übrigen konnte ich mich darauf beschränken, in einigen Anmerkungen zu ihnen Stellung zu nehmen.

Für die liebenswürdige Unterstützung, die meine Arbeit bei meinen verehrten Lehrern Bruno Keil und Richard Reitzenstein und nicht weniger bei Herrn Prof. D. von Dobschütz jederzeit fand, sei auch an dieser Stelle verbindlichst gedankt.

Schloß Dittersbach bei Sagan, im November 1913.

Adolf Bretz.

Inhaltsverzeichnis.

Einleitung.

In der hagiographischen, religions- und kunstgeschichtlichen Forschung der letzten Jahrzehnte[1] fiel bisweilen ein Streiflicht auf einen Mann, dessen Name vorher nur in größeren kirchengeschichtlichen Darstellungen und Enzyklopädien kurz erwähnt zu werden pflegte: Asterios, Bischof von Amasea im Pontus. In neuester Zeit ist er nun Gegenstand einiger Dissertationen geworden, die fast gleichzeitig und unabhängig voneinander entstanden sind. Zuerst erschien die Arbeit von M. Schmid, Beiträge zur Lebensgeschichte des Asterios von Amasea und zur philologischen Würdigung seiner Schriften, Borna-Leipzig 1911. In ihrem ersten und letzten Abschnitt erweist sie sich als ein Versuch, das über Asterios bisher Bekannte zu sammeln und wissenschaftlich zu begründen[2]; in der Hauptsache aber ist sie eine sprachliche Untersuchung, als deren Ergebnis der Verfasser selbst im Vorwort die Beobachtung feststellt, daß der Stil des Asterios ganz unter dem Einfluß der sog. zweiten Sophistik steht, und daß sich Asterios mit dem Studium griechischer Klassiker beschäftigte. Dieses Urteil kann im einzelnen hier nicht nachgeprüft werden; nur darauf sei hingewiesen, daß es auf unsicherer Grundlage beruht. Nicht nur, weil der Verfasser darauf verzichtet, die Analyse der asterianischen Sprache auf einer Darlegung der Weltanschauung und der Bildungsprinzipien des Asterios zu basieren, sondern vor allem wegen der völligen Unsicherheit des Textes der Migneschen Sammlung, der aus den ersten Ausgaben nur abgedruckt ist und lediglich die Lesart einer, höchstens zweier Hdss. wiedergibt.

[1]) Vgl. A. Ehrhard, Röm. Quartalschrift XI, S. 74: H. Usener, Relig. Unters. I, 1 (das Weihnachtsfest) S. 252 f.; Lucius-Anrich, Die Anfänge des Heiligenkultes S. 333 ff.; J. Strzygowski, Orient und Rom S. 118 f.; E. von Dobschütz, Christusbilder S. 255 u. a.

[2]) Der darüber hinausgehende Anspruch des Verf. ist unbegründet, wie ich in der Besprechung der gleich zu nennenden Bauerschen Dissertation in der Berl. philol. Wochenschr. 1913 Sp. 900 ff. erwiesen zu haben glaube.

Der Blick auf die Überlieferung dieser Reden zeigt aber noch einen anderen Mangel der Dissertation. Es werden ihr alle bei Migne Patr. Gr. 40, 155—478 unter dem Namen des Asterios vereinigten Predigten zugrunde gelegt, wiewohl für einen großen Teil die Hdss. andere Namen nennen. Zu dieser Tatsache hat der Verfasser nur bei zwei Predigten Stellung genommen, bei einer hat er sie völlig übersehen, bei anderen sie ohne sorgfältige Prüfung beiseite geschoben [1]. Die Ergebnisse dieser Arbeit sind daher nur mit Vorsicht zu benützen [2].

Den gleichen Ausgangspunkt wie die Dissertation von Schmid hat auch die von M. Bauer, Asterios, Bischof von Amasea. Sein Leben und seine Werke, Würzburg 1911 [3]. Doch wird hier die chronologische Frage ungleich sorgfältiger, ja soweit es auf Grund der Schriften des Asterios, den einzigen uns dafür zur Verfügung stehenden Quellen, möglich ist, erschöpfend behandelt. Freilich führen auch die scharfsinnigen Vermutungen von Bauer nicht wesentlich über das hinaus, was etwa seit Tillemont über die Lebenszeit des Amasener Bischofs feststeht. Manches Neue bringt dagegen der 2. Teil, der sich mit den Schriften des Asterios beschäftigt. Bauer gibt darin einen Überblick über das Fortleben des Asterios bis auf die Zeit der ersten Ausgaben und registriert dann seinen literarischen Nachlaß mit Berücksichtigung der Hdss., Ausgaben und Übersetzungen. Doch ist dieses Verzeichnis nur für die ersten fünf Reden vollständig. Auf die Frage der abweichenden Überlieferung der eben erwähnten Predigten wird auch hier nur kurz eingegangen; mit der üblichen Berufung auf Photios wird die Echtheitsfrage für alle Reden bejaht und nur für die Psalmenhomilien einer besonderen Untersuchung vorbehalten [4].

---

[1]) Als Grund für die Zuweisung der sieben Psalmenhomilien erwähnt er nur die vom ersten Herausgeber behauptete, von anderen geleugnete Stilverwandtschaft; dann fährt er fort: „Auch unsere nachfolgenden Untersuchungen führen zu dem Ergebnis, daß zwischen den allgemein anerkannten Homilien des Asterios und denen über die Psalmen Stilunterschiede bestehen, aber diese sprachlichen Abweichungen sind nicht so schwerwiegend, daß sie die Echtheit der Psalmenhomilien in Zweifel stellen könnten."

[2]) Auf Schmid stützt sich jetzt O. Bardenhewer, Geschichte der altchristlichen Literatur III (1912), S. 228—230.

[3]) Beide sind angezeigt von Weyman in der Byz. Ztschr. XX S. 569 u. XXI S. 294.

[4]) Von einer Rede (auf Ps. 4 bei MPG 55, 539 ff.), die von Schmid ganz übersehen wurde, kennt Bauer den Text nicht, bei einer anderen

Somit kann als gemeinsamer Grundfehler beider Dissertationen bezeichnet werden, daß sie an einer Frage vorübergingen, die vor jeder anderen zu stellen und zu lösen war. Mit ihr — man kann sie die philologische Grundfrage nennen — beschäftigen sich die folgenden Untersuchungen, die bei dem Erscheinen der vorgenannten bereits abgeschlossen waren.

Asterios, der Amasener Bischof, ist nicht der einzige, nicht einmal der bedeutendste Träger dieses Namens. Aber von den 26 Autoren, die Fabricius-Harles, Biblioth. Gr. IX p. 513 ff. mit dem Namen Asterios aufzählt, hatte er allein das Glück, daß sein literarischer Nachlaß nicht ganz dem Untergang verfiel. Die Kirche hat ihm den Schutz gewährt, den sie den Schriften seines älteren, ungleich bedeutenderen Zeitgenossen, des Arianers Asterios versagte.

Schon die Mitwelt scheint von dem Leben und Wirken des Asterios von Amasea keine Notiz genommen zu haben. Was darüber feststeht, mußte aus den wenigen Andeutungen zeitgeschichtlicher Ereignisse erschlossen werden, die sich in seinen Predigten finden. So wird einmal auf den Abfall Julians (or. III M 40, 208 AB), ein anderes Mal auf das Glück und Ende mehrerer hohen Würdenträger, besonders der Konsuln Rufinus († 395) und Eutropius († 399) angespielt (or. IV M 40, 220 D). So erhalten wir das Jahr 400 als einziges festes Datum für das Leben des Mannes. Sonst überliefert uns Photios aus einer verlorenen Rede noch die Notiz, daß Asterios einen Skythen zum Lehrer gehabt habe (cod. 271), und aus anderen uns unbekannten Predigten ein Selbstzeugnis des Asterios, wonach er ein hohes Alter erreicht habe (vgl. Quaest. Amphil. 312 bei M 40, 477 B). Damit erschöpft sich unsere Kenntnis von dem Leben des Mannes[1].

(or. XV) nur den Anfang ihres lateinischen Textes (S. 72). Trotzdem führt er letztere auf Grund des Zeugnisses eines jungen Athous (s. unten S. 27) unter den zweifellos echten Predigten auf. — Von theologischer Seite wird anderes vermißt: „Auf den kulthist. und theol. Inhalt ist Verf. nicht eingegangen. Eine homiletische Würdigung ist ebenfalls nicht versucht. Gelegentliche Werturteile, die sich nach diesen Richtungen hin bewegen, sind meist ohne besondere Begründung niedergeschrieben und erwecken in ihrer allgemeinen Fassung den Eindruck des Willkürlichen.“ P. Joh. Chrysost. Schulte in Theolog. Revue Nr. 15 (1912), S. 452.

[1]) Auch dieses Wenige wird von neueren Forschern manchmal übersehen. Radermacher: „St. Phokas“, Archiv f. Relig. VII (1904) p. 447

Unsicher ist auch der Bestand der Sammlung von Predigten, die unter dem Namen des Asterios bei Migne (a. a. O.) abgedruckt sind[1]. Diese Zusammenstellung steht nämlich bei einer ganzen Reihe von Predigten im Widerspruch mit dem Zeugnis ihrer Handschriften, die sie unter Gregor von Nyssa, Johannes Chrysostomos oder Proklos überliefern. Nur die Autorität des Photios, der in den Exzerpten einiger dieser Predigten Asterios von Amasea als Verfasser nennt, und ebenso die — doch sehr zweifelhafte — Glaubwürdigkeit der Katenen, welche Zitate aus jenen Homilien mit dem Lemma Asterios enthalten, bestimmte die Herausgeber, sie dem Amasener Bischof zuzuweisen. Ein vollgültiger Beweis für ihre Echtheit ist aber bis heute noch nicht erbracht.

Sollen also diese Predigten als Quelle für die wissenschaftliche Forschung unserer Tage ihren vollen Wert erhalten, so muß vor allem ihre Autorschaft und die Zeit ihrer Entstehung mit allen Mitteln der Kritik außer Zweifel gestellt werden[2]. Eine darauf abzielende Untersuchung wird sich nicht damit begnügen dürfen, die Zeugnisse der direkten und indirekten Überlieferung nebeneinander zu stellen und etwa den ältesten den Vorzug zu geben. Die Prüfung ihrer Glaubwürdigkeit wird vielmehr ihre geringe Zuverlässigkeit erweisen und eigentlich erst die Fragestellung ermöglichen; die Entscheidung aber wird weniger durch äußere als durch jene inneren Kriterien gefunden werden können, die aus einer gründlichen Analyse der echten und zweifelhaften asterianischen Reden nach Inhalt und Form gewonnen werden. Durch diese Erwägungen ist Ziel und Anlage der vorliegenden Arbeit bestimmt.

meint, die — zweifellos echte — Rede des Asterios auf Phokas gehöre dem 6. Jahrhundert an; die Angabe übernimmt unbesehen O. Kern: „Der Robbengott Phokas", Archiv f. Rel. X (1907), p. 82. Mit der Annahme des 5. Jhrh. kommt Jaisle: „Die beiden Dioskuren", Tüb. 1907, der Wahrheit näher.

[1]) Dazu gehört die Psalmenhomilie t. 55, p. 539—544. Über frühere Ausgaben vgl. Fessler-Jungmann, Institutiones patrologiae I², p. 624.

[2]) Diese Forderung erhob bereits vor einer Reihe von Jahren mein verehrter Lehrer Prof. Dr. Keil bei Strzygowski, Orient und Rom p. 718, als er bei Gelegenheit einer Übersetzung und Erklärung der Euphemiarede auf mancherlei Irrtümer in der bisherigen Interpretation derselben stieß: „Diese Frage kann nur gelöst werden, wenn überhaupt einmal in dem Nachlaß des Asterios das Echte und Unechte geschieden ist und ein wirklich kritischer Text vorhanden ist. Der Schriftsteller fordert, aber lohnt auch philologische Arbeit."

Erster Teil.

Die Überlieferung.

1. Kapitel: **Die Handschriften.**

An Vorarbeiten für diese Untersuchung ist so gut wie nichts vorhanden. Nicht einmal das handschriftliche Material war bisher soweit bekannt, um für die Gestaltung des Textes der Homilien und für die Feststellung des Verfassernamens als Unterlage zu dienen. Die Notizen über die Handschriften in der ersten von Franz Combefis veranstalteten Gesamtausgabe des Asterios, die bis heute auch die einzige geblieben ist — denn der Mignesche Text ist nur ein Neudruck des Combefisschen —, können auch mit den von Fabricius-Harles (Bibl. Gr. t. IX p. 513) gegebenen Ergänzungen auf Vollständigkeit keinen Anspruch machen. Darum mußte unsere erste Aufgabe eine möglichst umfassende Zusammenstellung aller nachweisbaren Handschriften und ihrer Zeugnisse sein. Das Ergebnis der dahingehenden Bemühungen lege ich in folgender Übersicht vor, indem ich die Mignesche Reihenfolge der Reden beibehalte und — dem Charakter der Überlieferung gemäß — unter dem Titel jeder einzelnen Rede die zugehörigen Handschriften anführe[1]. Nur die ersten fünf haben eine gemeinsame Überlieferung:

[1]) Als Führer durch die gedruckte Literatur der Kataloge diente mir V. Gardthausen: Sammlungen und Kataloge griechischer Handschriften, Byz. Archiv III (1903). Zur genaueren Orientierung über meine Hilfsmittel kann ich hier kurz auf diese Zusammenstellung verweisen und beschränke mich im folgenden auf die Anführung derjenigen Kataloge, die neueren Datums sind. Den Nachweis einiger Hdss. in Bibliotheken, die noch keinen gedruckten Katalog haben, verdanke ich persönlichen Mitteilungen der Herren Prof. von Dobschütz, Prof. Ehrhard und Liz. H. von Soden. Über den Inhalt der neugefundenen Asterioshdss. in den Meteoraklöstern, die der Katalog von Bees nach Dräsekes Auszug (N. Jahrb. f. d. kl. Alt. XXIX, S. 550 f.) verzeichnet, konnte ich eine genauere Auskunft noch nicht erhalten.

I. *Τοῦ ἐν ἁγίοις πατρὸς ἡμῶν Ἀστερίου ἐπισκόπου Ἀμασείας ὁμιλία ἐκ τοῦ κατὰ Λουκᾶν εὐαγγελίου εἰς τὸν πλούσιον καὶ τὸν Λάζαρον.*

II. *Τοῦ αὐτοῦ ὁμιλία ἐκ τοῦ κατὰ Λουκᾶν εὐαγγελίου εἰς τὸν οἰκονόμον τῆς ἀδικίας.*

III. *Τοῦ αὐτοῦ κατὰ πλεονεξίας.*

IV. *Τοῦ αὐτοῦ λόγος κατηγορικὸς τῆς ἑορτῆς τῶν Καλανδῶν.*

V. *Τοῦ αὐτοῦ ὁμιλία ἐκ τοῦ κατὰ Ματθαῖον εὐαγγελίου εἰς τό· Εἰ ἔξεστιν ἀνθρώπῳ ἀπολῦσαι τὴν γυναῖκα αὐτοῦ.* Dazu die Hdss.:

1. Berolinensis Phillip. 21, chart. s. XVI (vielleicht das Apographon des Sirmond[1]).

2. Vaticanus Gr. 388, olim Sirletanus 301, chart. s. XVI fol. 109. Die Vorlage beider ist wohl

3. Laurentianus plut. VII cod. 1, membr. s. XI p. 447 bis 471[2].

VI. *Ἀστερίου ἐπισκόπου Ἀμασείας λόγος εἰς τὸν προφήτην Δανιὴλ καὶ εἰς τὴν Σωσάνναν.* Dazu die Hdss.:

1. Oxoniensis-Baroccianus 192 bombyc. s. XIV fol. 162 bis 169 (m)[3].

2. Parisinus gr. 1199 membr. s. XI fol. 34ᵛ—43ᵛ.

3. Parisinus gr. 1458 membr. s. XI fol. 185ᵛ—192. Daraus:

---

[1]) Vgl. M. 40, 197, Anm. 22.

[2]) Diese Vermutung bestätigt jetzt Bauer S. 42. „Die Vergleichung der Codices ergab, daß Vaticanus und Berolinensis auf den Cod. Laurentianus zurückgehen, beide unabhängig voneinander.“ Nach seinen sorgfältigen Forschungen wurde jener durch Kardinal Sirleto, dieser auf Betreiben Jac. Sirmonds im XVI. Jahrhundert aus dem Laurentianus abgeschrieben; der zweite Teil der zuletzt genannten Abschrift ging verloren und wurde im XVII. oder XVIII. Jahrh. aus einem gedruckten Texte ergänzt. Die Provenienz des Laurentianus konnte Bauer nicht sicher feststellen. Vermutlich waren die Asteriosreden in den Werken Gregors von Nyssa enthalten, welche Janos Laskaris in einem apulischen Kloster gefunden und mit nach Florenz genommen hat. Andere Hdss. als die genannten gab es nicht; was über solche gelegentlich berichtet wird, erweist sich als Irrtum. — Aus einem gedruckten Exemplar stammt wohl auch der Text der or. III im Hierosolymitanus bibl. Patr. *ἐκ τῆς Λαύρας τοῦ Σάββα* 455, s. XVIII, fol. 281 = *μαθηματάριον Ἰωάννου τοῦ ἐκ Ῥαιδεστοῦ*: vgl. Joh. Patusae encyclop. philol. vol. II p. 307.

[3]) Mit (m) sind diejenigen hagiographischen Handschriften versehen, die sich als sog. Martyrologien oder Menologien darstellen.

4. Vaticanus-Barberinus 361, fol. 2[1] und
5. Vaticanus-Barberinus 437, fol. 105[2].

VII. *Ἀστερίου ἐπισκόπου Ἀμασείας εἰς τὸν ἐκ κοιλίας τυφλόν.*

1. Parisinus Coisl. 107, olim Seguierianus, membr. s. XI, fol. 134v—138v.
2. Romanus Angelicanus 125, olim Sfortianus 11. membr. s. XI. Daraus
3. Vatic.-Barb. 361, fol. 30 und
4. Vatic.-Barb. 437, fol. 110[3].

Nr. 2 ist Vorlage des Sirmond, die neben dem Seguierianus (Nr. 1) Combefis für seine Ausgabe benützte; vgl. M. 40, S. 249, Anm. 37. Ebenso stammt daraus der Text der Holsteniushandschriften.

VIII. *Ἀστερίου ἐπισκόπου Ἀμασείας ἐγκώμιον εἰς τοὺς ἁγίους κορυφαίους ἀποστόλους Πέτρον καὶ Παῦλον.*

1. Atheniensis bibl. nat. 263, membr., a. 991.
2. Paris.-Coisl. 107, membr. s. XI. fol. 170v—180v. Vorlage des Combefis.
3. Romanus-Vallicellanus 100 (B 34) s. XII ff., fol. 115b *ἐκ τοῦ ἁγίου Ἀστερίου* excerpta; inc. *οὐ μὴν ἐπειδὴ λίαν* = M. 40, p. 264 B.

IX. *Ἀστερίου ἐπισκόπου Ἀμασείας εἰς τὸν ἅγιον ἱερομάρτυρα Φωκᾶν.*

Diese Rede ist in einer ungewöhnlich großen Zahl von Hdss. in jener verkürzten Rezension überliefert, in der sie Symeon Metaphrastes in sein Septembermenolog aufgenommen hat[4]. Den von ihm weggelassenen Eingang haben uns nur 2 Hdss. bewahrt:

---

[1]) Dazu bemerkt H. v. Soden: „eine Hds. des Lukas Holstenius, in der er Homilien des Asterios im Originaltext mit einer von ihm selbst gefertigten lat. Übersetzung zusammengestellt hat. Über die Vorlage zu seinem griechischen Text fehlen Angaben; doch vgl. Cod. 437. der vielleicht die Cladde ist." — L. Holsten, der bekannte Bibliothekar der Vatikana, plante eine große Ausgabe der Kirchenväter. In einem Brief an Tengnagel (ed. Boissonade p. 209) gibt er ein Verzeichnis von 80 für diese Ausgabe bestimmten Predigten, darunter von Asterios eben die vier. die er im Barb. 437 zusammengestellt hat (Nr. VII., X., IX. und VI.) Im Barb. 361 fügte er diesen noch die Euphemiarede bei (Nr. XI.).

[2]) Dazu am Rande: Ex Msto Regio CXLII., d. i. der jetzige Paris. gr. 1458.

[3]) Dazu am Rande: Ex Msto R. P. Sirmondi.

[4]) Vgl. A. Ehrhard, Festschrift zum 1000jährigen Bestehen des deutschen Campo Santo in Rom, S. 49 und Röm. Quartalschrift XI, S. 74.

1. Marcianus 360, membr. s. XI (m); inc. καλὴ καὶ συμφέρουσα.

2. Parisinus gr. 1177, membr. s. XI, fol. 86—88 (m); inc. καλὴ καὶ συμφέρουσα. Doch bricht der Text ab bei den Worten μόνον ὑμεῖς ἐπὶ τῆς πενιχρᾶς ταύτης κατα . . = M. 40, p. 308 A. Wahrscheinlich ist dieser Codex die Vorlage Combefis'[1]. In allen übrigen Hdss. beginnt die Rede mit den Worten Ἱερὸς μὲν καὶ θεσπέσιος = M. 40, p. 304 A. Wir gruppieren sie nach der Fassung der Überschriften:

a) Ἀ. ἐ. Ἀ. εἰς τὸν ἅγιον τοῦ Χριστοῦ μάρτυρα Φωκᾶν

1. Ambrosianus 374 membr. s. X—XI, fol. 130—134 (m).
2. Ambrosianus 840 membr. s. XIII, fol. 154v—185v (m).
3. Constantinopolitanus Maurogord. bibl. 28, bombyc. s. XII bis XIII, fol. 167v.
4. Cod. bibl. Thomae Gale Britannicus Nr. 44.
5. Hierosolymitanus bibl. Patriarchae 11, membr. s. X—XI, fol. 142v—160 (m).
6. Cod. bibl. comitis de Leicester Britann. 91, chart. s. XVI, fol. 416—417v (m).
7. Mosquensis 356, membr. s. X, fol. 121—141 (m).
8. Mosquensis 357, membr. s. XI, fol. 162 (m).
9. Mosquensis 360, membr. s. XVI, fol. 183 (m).
10. Oxoniensis-Barocc. 230, membr. s. XI, fol. 174v bis 180 (m).
11. Parisinus 1492, membr. s. XI, fol. 134v—138 (m).
12. Parisinus 1521, membr. s. XII—XIII, fol. 202—206 (m).
13. Parisinus 1558, chart. s. XV, fol. 123—126v (m).
14. Thessalonicensis gymnas. Gr. 28, membr. s. XII, Nr. 20 (m).
15. Thessalonicensis gymnas. Gr. 36, membr. s. XIV, fol. 61v.
16. Taurinus 86, s. XI, fol. 99v—114.
17. Vaticanus Gr. 794, s. XI, fol. 183v—187v (m).
18. Vaticanus Gr. 796, s. XII, fol. 224—230v (m).
19. Vaticanus Gr. 1643, s. XII—XIII, fol. 118v—121v (m).
20. Vaticanus Gr. 2044, s. XI. fol. 169—173 (m).
21. Vaticanus — Barb. 361 (Holstenianus), fol. 125.
22. Vaticanus — Barb. 437 (Holstenianus), fol. 129.
23. Vaticanus-Palatinus 1, membr. s. X—XI, fol. 175—179v (m).

[1]) Vgl. auch Bauer S. 63.

b) Ἀ. ἐ. Ἀ. εἰς τὸν ἅγιον καὶ ἔνδοξον μάρτυρα τοῦ Χρ. Φωκᾶν.

24. Laurentianus plut. XI, cod. 20, membr. s. XI, p. 143 bis 147.
25. Oxoniensis-Cromwell. 26, membr. s. XI, p. 368—377 (m).
26. Parisinus 1515, membr. s. XI, fol. 126—130 (m).
27. Parisinus 1523, membr. s. XI, fol. 156—160ᵛ (m).
28. Patmensis 217, membr. s. XII (m).
29. Vaticanus - Ottobonianus 219, chart. s. XVII, fol. 99 bis 103ᵛ.

c) Ἀ. ἐ. Ἀ. ἐγκώμιον εἰς τὸν ἅγιον ἱερομάρτυρα Φωκᾶν.

30. Messanensis 25, membr. s. XII, fol. 140ᵛ—144ᵛ Ἀνασίου pro Ἀστερίου (m).
31. Messanensis 31, membr. s. XII, fol. 137ᵛ—140ᵛ (m).
32. Messanensis 41, membr. s. XII, fol. 158ᵛ—162 (m).
33. Messanensis 54, membr. s. XII—XIII, fol. 183—188 (m).
34. Vaticanus gr. 2047, membr. s. XI, fol. 100ᵛ—103 (m).
35. Vaticanus = Ottobonianus 421, membr. s. XI—XII, fol. 191—196 (m).

d) Ἀ. ἐ. Ἀ. ἐγκ. εἰς τὸν ἅγιον καὶ ἔνδοξον ἱερομάρτυρα τ. Χρ. Φωκᾶν.

36. Oxoniensis-Laudianus 70, membr. s. XI, fol. 94—97ᵛ.
37. Parisinus 1526, s. XIV, fol. 191ᵛ—197 (m).
38. Romanus = Chisianus sign. R—VII—48, membr. s. XI, fol. 141.
39. Thessalonicensis gymn. gr. 26, membr. s. XI, fol. 137 (m).
40. Vindobonensis hist. 39, chart. fol. 123ᵛ—126ᵛ (m).

e) Mit anderen Titeln, z. T. anonym:

41. Constantinopolitanus-Maurogord. bibl. 143, chart. s. XV, fol. 63.
42. Cod. Brit. bibl. com. de Leicester 89 II, s. XII, fol. 130ᵛ bis 134.
43. Parisinus 1489, membr. s. XI, fol. 161—165ᵛ (m).
44. Parisinus 1479, membr. s. XI, fol. 154 (m); incip. . . . λοξενίας ἐκέρδανε τοῦ = M. 40, 305 A.
45. Parisinus 1555, chart. s. XIV, fol. 102 (m).
46. Parisinus suppl. 240 membr. s. XI, fol. 1—3 (m): inc. . . γμα καὶ περὶ τὴν.

47. Scorialensis 310 = Y—II—5, membr. s. XII, fol. 129 bis 133 (m).
48. Scorialensis 313 = Y—II—8. membr. s. XII. fol. 113 bis 117 (m).
49. Scorialensis 314 = Y—II—9. membr. s. XII, fol. 133 bis 137 (m).
50. Vaticanus 795, membr. s. XI, fol. 154ᵛ—158ᵛ (m).

X. *Ἀστερίου ἐπισκόπου Ἀμασείας ἐγκώμιον εἰς τοὺς ἁγίους μάρτυρας.*

1. Parisinus 771, s. XIV, fol. 273ᵛ—280.
2. Vaticanus-Ottobonianus 12, olim Columnensis, membr. s. XI, fol. 88—97. Vorlage des Combefis; vgl. M. 40. 313, Anm. 49.
3. Vindobonensis hist. 115, chart. fol. 172ᵃ—196ᵇ.

XI. *Ἀ. ἐ. Ἀ. εἰς μαρτύριον τῆς πανευφήμου μάρτυρος Εὐφημίας ἔκφρασις.*

1. Atheniensis bibl. nat. 352, chart. s. XVI.
2. Athous 3586 = bibl. *μονῆς Διονυσίου* cod. 52 membr. s. XIII, Nr. 8 (m).
3. Athous 4548 = bibl. *μονῆς Ἰβήρων* cod. 428 membr. s. XI, fol. 70ᵛ (m).
4. Berolinensis 277, membr. s. XII, fol. 41.
5. Cod. Britannicus bibl. comit. de Leicester 91, chart. s. XVI, fol. 413ᵛ—414ᵛ (m).
6. Marcianus 360, membr. s. XI (m).
7. Parisinus 950, chart. s. XV, p. 148—152 (§ 1 der Rede fehlt).
8. Parisinus 1177, membr. s. XI, fol. 41—42ᵛ (m).
9. Parisinus 1528, membr. s. XII, fol. 86ᵛ—88 (m).
10. Scorialensis 262, chart. s. XIII (Sammlung rhet. Meisterwerke), fol. 200ᵛ. — Dazu kommt die wertvolle Nebenüberlieferung in den Konzilsakten über den Bilderstreit bei Mansi (Concil. coll. XIII, p. 16ᵇ) und im Parisinus gr. 1115 s. XIII, fol. 264[1].

XII. *Ἐγκώμιον εἰς τὸν ἅγιον πρωτομάρτυρα Στέφανον.* Als Autor wird in den Handschriften teils Gregor von Nyssa, teils Proklos von Konstantinopel, nie aber Asterios genannt.

---

[1]) Vgl. Th. Schermann. Geschichte der Dogmat. Florilegien, T. U. Bd. 28, 1 S. 75; ferner Br. Keil bei Strzygowski, Orient und Rom. p. 118ff.

1. Messanensis 5, membr. s. XII, fol. 149v—155v *τοῦ ἁγίου Γρηγορίου ἐπισκόπου Νύσσης ἐγκώμιον εἰς τὸν ἅγιον Στέφανον τὸν πρωτομάρτυρα* (m) (Anal. Boll. XXIII).

2. Vaticanus-Barberinus 555 = V 51, olim 59 (nach der älteren Numerierung), membr. s. XIII, fol. 92—95 (m). Titel wie vorher. Inc. *Ὡς ἱερεὺς* (sic) *ἀληθῶς καὶ καλῶς* (sic) . . (Anal. Boll. XIX).

3. Vaticanus-Barberinus 497, s. XV—XVI, fol. 205 *τοῦ αὐτοῦ* (scil. *Πρόκλου ἀρχιεπισκόπου Κωνσταντινουπόλεως*) *ἐγκώμιον εἰς τὸν ἅγιον πρωτομάρτυρα Στέφανον.* Inc. *Ὡς ἱερὸς ἀληθῶς* (Soden).

4. Vaticanus-Pianus 21 = Vat.-Alexandrinus 21, membr. s. X—XI, fol. 15—20v *τοῦ ἁγίου [Πρόκλου ἀρχιεπ. Κωνστ.] ἐγκ. εἰς τ. ἅγ. πρ. Στ.* Inc. *Ὡς ἱερὸς ἀληθῶς καὶ καλῶς* (sic), expl. *εἰ δὲ πρὸς τὴν* (sic) *τοῦ λέγοντος δύναμιν . . .* (Boll.). Dazu notiert der Herausgeber des Katalogs: Quae in lemmate unculis inclusimus, manus recentior exaravit in rasura. Die ursprüngliche Lesart läßt sich mit ziemlicher Sicherheit herstellen. Wir haben offenbar nur die Wahl zwischen Asterios und Gregor von Nyssa. An ersteren zu denken verbietet das vor der Rasur erhaltene *τοῦ ἁγίου,* denn nur derjenige Grad der Heiligkeit kommt ihm zu, der in *μακάριος* ausgedrückt ist[1]. Also folgte auf das *τοῦ ἁγίου* ursprünglich wie im Messanensis 5 *Γρηγορίου ἐπ. Ν.* Dann bleibt als einziger Zeuge für Proklos der junge Barberinus 497 übrig. Die anderen Handschriften, die dem ersten Herausgeber Vincentius Riccardi vorlagen und ihn veranlaßten, das Enkomion trotz ernster Bedenken dem Proklos zuzuweisen, sind für uns verschollen[2].

---

[1]) Vgl. van Buck, Act. Sanct. Octobr. XIII, p. 330. Neben *τοῦ μακαρίου* findet sich aber auch die Formel *τοῦ ἐν ἁγίοις πατρὸς ἡμῶν Ἀ.* in der Überlieferung. Sie ist also nicht, wie Buck meint, vom Herausgeber Combefis erfunden.

[2]) Vgl. S. Patris Procli archiepiscopi Constant. Analecta a Vincentio Riccardo edita, Romae 1630/e domo S. Andreae de Urbe p. 486 ff. und den Kommentar p. 496: Hanc orationem descripsi ex vetustissimo manuscripto Cryptaeferrat. A. K. et contuli cum alio pergameno vetustissimo meae bibliothecae et est etiam in Scoriaci bibliotheca, ut ex indiculo a vere amico mihi misso accepi. Quam ut verum fatear, nisi codices essent plus quam octingenti annorum, vix Proclo ascriberem, cum nulla fere antithesis Proclo satis familiaris, nulla paronomasia, non pressae sententiae nec sacrae Scripturae flosculis inspersae in ea reperiantur. Der zuerst genannte Cryptaeferratensis A. K. ist (nach Battifol: Le Vaticane de Paul III. à Paul V. p. 114) identisch mit dem Vaticanus 1553; dieser aber enthält

XIII. *Προτρεπτικὸς περὶ μετανοίας*. Die Handschriften kennen nur Gregor von Nyssa als Verfasser:

1. Anglicanus 294 (vgl. [Bernard] Catal. bibl. Angliae etc. I, 1697 p. 44) Greg. Nyss. de poenitentia.

2. Leidensis inter codices inde ab anno 1741 comparatos Nr. 8, cod. XXIII, chart. s. XVI. Gr. Nyss. *πρ. π. μετ.*

3. Marcianus 68, membr. s. XII, Nr. 5. Greg. Nyss. adhortatio ad poenit.. Nr. 6: Greg. Nyss. eadem quae supra. Offenbar Sirmonds Vorlage für

4. Parisinus suppl 399, chart. s. XVI, der ebenfalls die gleiche Rede zweimal enthält, aber unter verschiedenem Titel: fol. 81—87 (Greg. Nyss.) adversus eos qui alios iudicant et conversione indigent, fol. 206—213 in mulierem peccatricem.

5. Monacensis 47, chart. s. XVI, fol. 148—155 *τοῦ αὐτοῦ* (scil. *Γρηγ. τ. Ν.*) *προτ. π. μετ.*

6. Vindobonensis theol. 239 (Nessel) chart. antiquus fol. 118 bis 129^v eiusdem (scil. Greg. N.) *προτρ. π. μετ.* sive oratio adhortatoria de poen. „Ex hoc Caesareo edidit Gretser" (Nessel).

XIV. *Λόγος εἰς τὴν ἀρχὴν τῶν νηστειῶν*. Auch diese Predigt bezeugen die Handschriften übereinstimmend für Gregor von Nyssa:

1. Ambrosianus 66 (A. 173 sup.), membr. s. XI, fol. 219—237. Greg. N. in transgressionem ss. ieiuniorum.

2. Atheniensis bibl. nat. 457, chart. s. XVI *τοῦ ἐν ἁγίοις πατρὸς ἡμῶν Γρηγ. Νυσσ. εἰς τὴν παρείσβασιν ἢ ὡς εἰς ἔλευσιν τῶν ἁγίων νηστειῶν.*

3. Athous 2751 = *Μονῆς Δοξειαρίου* 77 (Lampros), chart. s. XV, Nr. 13 *λόγος ἀνεπίγραφος.* Inc. *Σύνθετον ζῶον.*

4. Athous 4146 = bibl. *μονῆς Ἰβήρων* 26 (Lampros), membr. s. XI, Nr. 22 *Γρηγ. Ν. εἰς τ. παρ. τ. ἁγ. ν.*

5. Athous 5593 = bibl. *μονῆς Παντελεήμονος* 87 (Lampros), membr. s. XI, fol. 36^v *Γρηγ. Ν. εἰς τ. παρ. τ. ἁγ. ν.*

6. Athous 5708 = bibl. *μονῆς Παντελεήμονος* 201 (Lampros), chart. s. XIX (a. 1811) *Γρηγ. Ν. εἰς τ. παρ. τ. ἁγ. ν.*

---

kein Enkomion auf Stephanus, wie Franchi de Cavallieri auf Grund einer genauen Durchmusterung an Ort und Stelle feststellt. Der Scoriacus ist offenbar der Scorialensis *Φ*—III—20 (membr. s. IX) mit Väterhomilien auf Steph. von Joh. Chrysostomos, Proklos u. Gregor von Nyssa. Doch ist nach den Angaben der Bollandisten (Anal. Boll. XXVIII, S. 362 ff.) keine mit unserer Rede identisch.

7. Burneianus-Britannicus 52 (Forshall), membr. s. XIII XIV S. Greg. N. *Γρηγ. Ν. εἰς τ. παρ. τ. ἁγ. ν.*

8. Constantinopolitanus Maurogord. bibl. 87 (Papadopulos-Kerameus, Parartema XVI), chart. s. XVI, fol. 301 *Γρηγ. Ν. λόγος εἰς τ. παρ. τ. ν.*

9. Laurentianus plut. VII, cod. 26, membr. s. XI, Nr. XIV, p. 139—147 *Γρ. ἐπισκόπου Νύσσης εἰς τὴν εἴσκασιν* (sic) *τ. ἁγ. ν.* Der Schluß weicht von dem Migneschen Texte etwas ab.

10. Matritensis bibl. palatii Regii 4, s. XVI, fol. 318.

11. Parisinus gr. 773, olim Med.-Reg. 1828, chart. s. XV, fol. 83—91 Greg. N. hom. in ingressum ieiun.

12. Parisinus gr. 1199, membr. s. XI, fol. 162—188. Vgl. oben VI 2.

13. Patmensis 186, membr. s. XI ex. Nr. 11.

14. Sinaiticus 330, bombyc. et membr. s. XIV. Gr. Nyss. *εἰς τὴν βάσιν* (sic) *τ. ν.*

15. Taurinensis 71, bombyc. s. XIV. fol. 310—312.

16. Vaticanus-Alexandrinus 21 = Pianus 21, membr. s. X, fol. 134; vgl. oben XII, 4.

17. Vindobonensis theol. 239 (Nessel), chart. antiquus, fol. 93ᵛ—95 eiusdem (scil. Greg. N.) *εἰς τὴν ἀρχὴν τ. ν.* „in fine mutila aliquot foliis"; fol. 96—107ᵛ „eiusdem orationis S. Gr. N. in princ. ieiun. sive in ingressum ieiun. quadragesimalis exemplar aliud integrum e duobus diversis codicibus. Ex hoc Caesareo edidit Gretser" (Nessel); vgl. oben XIII, 6.

XV—XXI. Die 7 bei Migne 40, p. 390—477 abgedruckten Psalmenhomilien sind in Sammlungen von Predigten des Iohannes Chrysostomos überliefert. Zuerst gab sie Cotelier[1] aus einem cod. Regius 2402 unter folgenden Titeln heraus:

a) *εἰς τὸν ε' ψαλμὸν λόγος α'. Τὰ ῥήματά μου ἐνώτισας, Κύριε, σύνες τῆς κραυγῆς μου καὶ τὰ ἑξῆς.* Inc. *Οἷ τὸ μακάριον τέλος* (or. XV).

b) *εἰς τὸν αὐτὸν ε' ψαλμὸν λόγος β'.* Incip. *Οὐχ οὕτως ἑωσφόρος* (or. XVI).

c) *εἰς τὸν αὐτὸν ε' ψαλμὸν ἄλλως λόγος γ'.* Incip. *Ὥσπερ οἱ παρ' ἡμῖν λαμπρότεροι* (or. XVII).

d) *εἰς τὸν αὐτὸν ε' ψαλμὸν ἄλλως λόγος δ'.* Incip. *Τὰ ῥήματά μου ἐνώτισας Κύριε. Ποῖα . .* (or. XVIII).

---

[1]) Monumenta ecclesiae Graecae. Paris 1681.

e) *εἰς τὴν ἑρμηνείαν τοῦ ε' ψαλμοῦ λόγος ε', ἐν ᾧ καὶ εἰς τὸν Ἰωσήφ. Ἐλέχθη τῇ μεγάλῃ δευτέρᾳ.* Inc. *Εὐφραινέσθω καὶ νῦν* (or. XIX).

f) *εἰς τὸν ς' ψαλμὸν ὁμιλία.* Inc. *Στρατιώτου πλημμελήσαντος* (or. XX).

g) *εἰς τὸν ζ' ψαλμόν. Κύριε, ὁ θεός μου, ἐπὶ σοὶ ἤλπισα, σῶσόν με.* Inc. *Ὥσπερ ὁ τῆς . .* (or. XXI).

Die Vorlage des Cotelier ist — wahrscheinlich infolge Verschreibung der Nummer — nicht mehr zu ermitteln; denn der frühere Regius 2402 ist der Paris. 915, für den Omonts Katalog nur „sermones anonymi exegetici" verzeichnet[1]. Eine weitere Handschrift dieser Homilien weist Montfaucon in der Vorrede zu seiner Chrysostomosausgabe nach (t. V, p. XVIII): Reg. 1962 = Parisinus 654, membr. s. X. Zahl und Anordnung der Predigten ist in dieser Handschrift nicht die gleiche wie in der vorgenannten: es fehlen ganz or. XVII und XX. Schließlich deutet Montfaucons Zusatz: Paene eaedem in bibl. Scorialensi auf einen Kodex des Eskurial, zu dessen Identifizierung die Angaben des Millerschen Katalogs nicht ausreichen.

XXII. *Ὁμιλία εἰς τὸν δ' ψαλμόν* oder *εἰς τό· Ἐν θλίψει ἐπλάτυνάς μοι.* Inc. *Ὥσπερ ὁ τῇ ποικιλίᾳ* (in der Chrystomos-Ausgabe des Savilius, t. VII p. 431 und Montfaucons, t. V p. 546, abgedruckt bei Migne PG 55, p. 539—544). Die Predigt ist teils zusammen mit den vorgenannten, teils gesondert überliefert, aber immer unter dem Namen des Joh. Chrysostomos:

1. Ambrosianus 41 (A 116 sup., olim I. 246), membr. s. XII ex., fol. 108 *τοῦ αὐτοῦ* (scil. *Ἰωάννου Χρυσ.*) in eundem psalmum (IV).

2. Athous 18 = bibl. *Πρωτάτου* 18, membr. s. X (Lampros), Nr. 11.

3. Oxoniensis miscell. 51 „complectitur codices 22, quibus opera continentur S. Chrys. omnia, exemplaria scil. archetypa. quae curante v. d. H. Savilio Etonae vulgata sunt".

4. Parisinus 654 = Reg. 1962, membr. s. X. Nr. 4, von Montfaucon kollationiert; vgl. oben XV—XXI.

5. Patmensis 161, s. X, Nr. 3 *τοῦ αὐτοῦ* (scil. *Ἰω. Χρ.*) *ὑπομνήματα εἰς τοὺς ψαλμοὺς α', δ', εἰς τὸν αὐτὸν ἄλλως, ε', ς', ζ' καὶ η'*.

---

[1]) Auch Bauer vermag den Kodex des Cotelier nicht zu identifizieren, vgl. seine Dissertation S. 77 f.

(Die Randbemerkung zur ersten Homilie auf Psalm 4, von einer etwas jüngeren Hand: *γνήσιος οὗτος τοῦ Χρυσοστόμου* beweist, daß schon frühe die Frage der Echtheit der 2. Predigt auf diesen Psalm erörtert, bzw. verneint wurde.)

6. Vindobonensis theol. 105 (Nessel), chart. Nr. 9.

7. Angelicanus-Romanus 125, olim Sfortianus 11. membr. s. XI (Studi ital. IV, p. 164 und VI, p. 171), enthält die Rede unvollständig und zwar von Anfang bis zu den Worten *τῆς δικαιοσύνης μου* (M. 55, 541 C) und dann wieder von — *νων ἐστασίαζον* (M. 55, 542 A) bis zum Schluß; vgl. oben VII 2.

Soweit die Übersicht über die Überlieferung der bisher bekannten asterianischen oder mit Asterios in Beziehung gebrachten Reden. Die Durchmusterung der Kataloge der Athos-Klöster förderte nun auch für zwei vermißte, nur durch Exzerpte des Photios bekannte Asteriospredigten Handschriften zutage, nämlich:

XXIII. *Ἀστερίου ἐπισκόπου Ἀμασείας εἰς τό· Ἄνθρωποι δύο ἀνέβησαν εἰς τὸ ἱερὸν προσεύξασθαι* (vgl. Photios bibl. p. 500[b]) im Athous 4146 = bibl. *μονῆς Ἰβήρων* 26 (Lampros), membr. s. XI, Nr. 7; vgl. oben XIV 4.

XXIV. *Ἀστ. ἐπ. Ἀμ. εἰς τοὺς δύο υἱοὺς τοὺς παρὰ τῷ Λουκᾷ* (vgl. Phot. bibl. 501[b]).

1. Athous 2751 = bibl. *μονῆς Δοξειαρίου* 77, chart. s. XV (Lampros), Nr. 2.

2. Athous 4146 = bibl. *μονῆς Ἰβήρων* 26, membr. s. XI (Lampros), Nr. 9; vgl. oben XIV 4 und XXIII.

XXV. Aus der verlorenen Predigt des Asterios *εἰς τὴν αἱμορροοῦσαν* (vgl. Phot. bibl. p. 505[b]) ist handschriftlich ein Fragment erhalten im Ambrosianus 1041 (H. 257 olim A. 28), membr. s. XIII, fol. 143[r]: (Ast. Am.) *ἐκ τοῦ εἰς τὴν αἱμόρουν* (sic), inc. *καταμάθωμεν δὲ λοιπὸν τῆς ἰαθείσης γυναικός*, expl. *ἀνεῖλε τὸν χαλκοῦν ἀνδριάντα.* Außer Photios zitiert die Stelle auch Nikephoros, Patriarch von Kpel., beide mit dem etwas abweichenden Schluß: *ἀνείλετο τῆς πολίχνης τὸν χαλκόν.* Die Vermutung liegt nahe, daß das Asteriosfragment in der Hds. aus dieser Nebenüberlieferung stammt.

---

2. Kapitel: **Die Zeugnisse.**

Die verwirrende Fülle der Hdss., die wir für die einzelnen Reden des Asterios zusammenstellten, vermag kein deutliches Bild von der Art und dem Charakter der Überlieferung zu geben. Hier helfen die meist älteren Zeugnisse weiter, in denen zugleich der Grad der Einwirkung des Asterios auf die Nachwelt deutlich wird. In chronologischer Anordnung sind es folgende:

1. Zum ersten Mal begegnet der Name des Asterios in den Konzilsakten über den Bilderstreit. Man kann sagen: Die Bedeutung, die er in diesem Kampfe der griechischen Kirche um ihre Eigenart gewann, ist es allein, die ihm und den meisten seiner Predigten ein Fortleben bis auf unsere Zeit sicherten; aber auch die Echtheitsfrage brachte der Streit bereits in Fluß:

a) In der 4. Sitzung des VII. ökum. Konzils zu Nicäa im Jahre 787 wird aus einem Kodex, den ein Mönch Thomas aus dem Kloster *Χηνολάκκος* herbeigebracht hatte, vor den versammelten Vätern verlesen: *τοῦ μακαρίου Ἀστερίου ἐπισκόπου Ἀμασείας ἔκφρασις εἰς Εὐφημίαν τὴν μάρτυρα* (vgl. Mansi Conc. Coll. XIII, p. 16ᵇ—17ᵈ). Die Rede machte einen gewaltigen Eindruck auf die Anwesenden[1].

b) Um den damit beabsichtigten Autoritätsbeweis für die Zulässigkeit der Bilderverehrung zu entkräften, stellen die Bilderfeinde dieser *ἔκφρασις* eine abfällige Meinung des Kirchenvaters über die Bilder entgegen, aus der Rede *εἰς τὸν Λάζαρον καὶ τὸν πλούσιον* das Verbot: *Μὴ γράφε τὸν Χριστόν· ἀρκεῖ γὰρ αὐτῷ ἡ μία τῆς ἐνσωματώσεως ταπείνωσις* (vgl. Mansi l. c. XIII, p. 305ᵇff., MPG 40, 168ᵇ). Hierauf wird noch einmal die *ἔκφρασις* ohne das Exordium verlesen (vgl. Mansi l. c. XIII, p. 308ᵃ—309ᵇ = MPG 40, 336ᵃ11—337ᶜ11)[2]. Einen kurzgefaßten Bericht über diese Verhandlungen gibt Papst Hadrian I.

---

[1]) Vgl. das Urteil des Bischofs Theodor von Katana: *Ὁ μακάριος καὶ θεοφόρος διδάσκαλος Ἀστέριος ὡς ἀστὴρ φαεινὸς πάντων ἡμῶν τὰς καρδίας κατηύγασεν, ὥστε οὐκ ἔξω τοῦ εἰκότος ἡ καθολικὴ ἐκκλησία παρέλαβε τὰς ἁγίας καὶ σεπτὰς εἰκόνας, ἀλλ᾽ ἁρμοδίως ταῖς τῶν ἁγίων πατέρων ἡμῶν διδασκαλίαις ἐξακολουθοῦσα.*

[2]) In dieser Gestalt gelangte die Rede aus den Konzilsakten in das oben erwähnte Florilegium des cod. Parisinus gr. 1115. Die Notiz des Baronius, auf dem nicänischen Konzil sei auch die Rede des Asterios auf

in einem Brief an Karl d. Gr. (vgl. Mansi l. c. XIII, p. 799[a] MPL 98, 1283).

2. Gegen die Auffassung, als ob Asterios die Bilder verbiete, wendet sich in der folgenden Generation mit kühner Polemik Theodoros von Studion (ad filium Naucratem lib. II, epist. XXXVI bei Sirmond, opera t. V, p. 348 ff.: *Ἡ οὖν τοῦ Ἀστερίου ἐπὶ λέξεως τάδε· μὴ γράφε Χριστὸν* etc.)[1].

3. Nikephoros, der Patriarch von Konstantinopel, der als Sekretär des Kaisers selbst den Verhandlungen in Nicäa beigewohnt hatte, bestreitet in einem Bericht darüber, daß Asterios die Bilder habe verbieten wollen: *Δεύτερον παράγουσιν Ἀστέριον ἐπίσκοπον Ἀμασείας ἐπιγραφόμενον ἐν τῷ πεποιημένῳ αὐτῷ εἰς τὸν πλούσιον καὶ τὸν Λάζαρον λόγον φάσκοντα οὕτως· Μὴ γράφε τὸν Χριστὸν* etc. .... *Οὗτος δ' οὖν Ἀστέριος, ὅσον ἐκ τῆς ἐπιγραφῆς τοῦ λόγου νοεῖν ἐκδίδωσιν, οὐ φαίνεται προηγουμένως οὐδὲ τὸν Χριστὸν ἀπείργων εἰκονίζεσθαι* etc. (Antirrhet. II bei Combefis Auctar. Nov. 1, p. 238, p. 267[c]). Als Beweis führt er die Rede des Asterios auf das blutflüssige Weib an, worin eine auf dieses Weib gedeutete Statue in Jericho als Denkmal der Frömmigkeit dieser Stadt gelobt werde. Zugleich lehnt er es ab, auf die Frage einzugehen, ob der Verfasser dieser Rede mit dem der vorgenannten identisch sei: *Ἑπομένως δὲ τούτοις εἰσήχθω πάλιν Ἀστέριος, εἰ μὴ παρὰ τὸν ἐν χερσὶν ἕτερος, ἡ ἀλήθεια εἰδείη ἂν μόνη· ἡμεῖς δὲ οὐδὲν τούτου γε διοισόμεθα· εἰ δὲ ὁ αὐτός ἐστιν, αὐτόθεν τοῖς οἰκείοις τοξεύμασι βαλλέσθωσαν* etc. (Comb. l. c. p. 273[d]). Endlich weist er auf die Bedeutung der Ekphrasis auf Euphemia für die Sache der Bilderfreunde hin: *Εἰ δέ που καὶ περὶ τῶν ἱερῶν τῶν ἁγίων μορφωμάτων ἁγιο-*

Phokas vorgelesen worden, hat schon Tillemont für irrtümlich erklärt. Trotzdem lesen wir bei Koch über „Asterius von Amasea", Ztschr. f. prot. Theologie 41 (1871) 1, p. 83: „Sehr gute Aufnahme fand in Nicäa auch die von Asterius auf den Märtyrer Phokas gehaltene Rede." Mit Recht warnt Krüger vor den vagen Behauptungen dieses Aufsatzes (bei Hauck, R. E. f. pr. Th.[3] unter „Asterius").

[1]) Das genaue Datum dieses Briefes fehlt in der chronologischen Übersicht der Vorrede, die von Baronius stammt; die Briefe des II. Buches fallen aber in die Jahre 814—25. — Eine Pariser Hds. dieses Buches (cod. Reg. 709) trägt die Randnotiz: *Ἰστέον ὡς ἔστιν Ἀστέριος ὑπὸ τοῦ ἁγιωτάτου Σωφρονίου ἐν τοῖς αὐτοῦ συνοδικοῖς ἀναθεματιζόμενος καὶ ὑπὸ ἄλλου πατρὸς Ἀπολλιναρίῳ καὶ Εὐτυχεῖ συνταττόμενος.* Solche Verwechslungen des Amasener Bischofs mit dem berühmteren Arianer Asterios begegnen immer wieder.

πρεπῶν ἡμῖν Ἀστέριος διαλέγεται, ὁποῖά ἐστιν ἅπερ εἰς τὴν πολυεύφημον μάρτυρα Εὐφημίαν ἐξέφρασεν, ὑπερκείσθω τὰ νῦν, οὐ πολλῷ δὲ ὕστερον εὐκαίρως καὶ κατὰ τὸν οἰκεῖον παραλαμβανέσθω τόπον, ὁπότε καὶ κατὰ τῶν ἁγίων οἱ τῶν ἁγίων ἔχθιστοι τὴν παροινίαν διασκευάζουσιν (Comb. l. c. p. 277[b]). Combefis zitiert diese Stellen des 2. Antirrhetikus nach einem Manuskript des Allatius, dessen Vorlage unbekannt ist. Merkwürdigerweise finden sie sich in dem uns überlieferten Texte dieses Buches entweder gar nicht oder in stark verkürzter Fassung; es wird einmal das Zitat aus der Rede auf Lazarus und die Ekphrasis kurz erwähnt: Ὁ δὲ πάντων αὐτῶν μάλιστα καταισχύνει τὴν ἄνοιαν, οὐ συνῆκαν οἱ δειλαιοί. Πανταχοῦ γὰρ αὐτοὶ ἀνὰ στόμα ἔχοντες προσφέρουσι τὸν διδάσκαλον Ἀστέριον προστάττοντα τί; ‚Μὴ γράφε τὸν Χριστόν‘, οὐ μὴν ‚μὴ περίγραφε‘ διακελευόμενον· οὕτω δὲ καθ' ἡμᾶς Ἀστέριος ἐν τῇ κατὰ τὴν ἁγίαν μάρτυρα Εὐφημίαν ἐκφράσει. ‚Εἶδον ἐκεῖ γραφήν τινα (Antirrhet. II, cap. 16 bei Mai, Nova bibl. patr. V, p. 69 = MPG 100, 364 c—d)[1]. Dann wird im 3. Antirrh. einmal die Homilia εἰς τὴν αἱμόρρουν angeführt — mit einer kurzen Hindeutung auf die schwebenden Zweifel über ihren Verfasser: Ἀστέριος δὲ — μνήμης γὰρ καὶ τοῦτον ἀξιοῦν τὰ νῦν δίκαιον — εἴτε ὃν αὐτοὶ διδάσκαλοι ἐπάγονται ἢ ὁστισοῦν ἕτερος — Ἀστέριος οὖν ὅμως ἐν τῷ εἰς τὴν αἱμόρρουν ἐγκωμίῳ etc. (Antirrh. III, cap. 6 bei Mai NBP V, p. 78 = MPG 100, 384 c—d).

Diese Berichte des kaiserlichen Sekretärs in Nicäa geben einen genauen Einblick in den Verlauf der Verhandlungen: Die Ikonoklasten brachten für ihre Sache das Argument aus der Rede auf Lazarus vor und bestritten die Autorschaft des gleichen Asterios für jene Reden, aus denen Gegenargumente geltend gemacht wurden, nämlich für die Ekphrasis und die Predigt auf das blutflüssige Weib; zu einer Entscheidung scheint es nicht gekommen zu sein, da der Berichterstatter diese Frage offen läßt. Es fehlte dazu offenbar eine sichere Grundlage.

---

[1]) Combefis führt sogar Varianten für den Text der Euphemiarede aus Nikephoros an; dazu bemerkt Keil bei Strzygowski p. 118: „Ich finde weder im 2. Antirrhetikus noch überhaupt im gesamten Nikephoros die Asteriosrede ausgeschrieben. S. 364 c. M. wird kurz nach dem Gedächtnis zitiert: εἶδον ἐκεῖ γραφήν τινα, weiter nichts. Dieses Zitat steht allerdings im 2. Antirrhetikus. Entweder hat also C. eine völlig andere Fassung dieser Schrift gehabt oder er hat sich im Schriftsteller überhaupt geirrt.“ Statt Combefis ist hier sein Gewährsmann Allatius einzusetzen.

Dies ist ein bedeutsames Zeichen für die Unsicherheit der Überlieferung jener Reden. Das Bestehen eines geschlossenen Corpus von Asteriospredigten kann jedenfalls schon für jene Zeit nicht angenommen werden.

4. An der Lösung der Echtheitsfrage versuchte sich der Nachfolger des Nikephoros auf dem Patriarchenstuhl, Photios. Mit klarer kritischer Methode argumentiert er für den Verfasser der Euphemiarede: Die feine Kunst der Beschreibung des Bildes vom Martyrium der hl. Euphemia ist genau die gleiche, wie wir sie an der detaillierten Zeichnung des Auges in der zweifellos echten Rede des Asterios *εἰς τὸν ἐκ κοιλίας τυφλὸν* bewundern; also rühren beide vom gleichen Verfasser. Dies kann nur der Bischof von Amasea, nicht der Arianer Asterios sein; denn die zweite Rede enthält ein orthodoxes Glaubensbekenntnis (Phot. bibl. cod. 271, p. 503^{b} 12—20 B). Die Frage berührt er noch einmal in den Amphilochien (vgl. MPG 40, p. 477B), wo er Asterios, den Autor der Ekphrasis, von den Trägern des gleichen Namens nach Alter und Bekenntnis unterscheidet.

Aber nicht durch seine Kritik, sondern durch seine Tätigkeit als Exzerptor hat Photios jene zentrale Bedeutung gewonnen, die ihm in der Überlieferungsgeschichte des Asterios zukommt: ihm verdanken wir in erster Linie die Kenntnis dieser Überlieferung nach Umfang und Art. Unter den von ihm exzerpierten Homilien sind 4, die in vollständiger Gestalt bis heute noch nicht zum Vorschein kamen (siehe unten Nr. 3, 5, 7 u. 10), und 3 andere. die in der Hauptüberlieferung unter Gregor von Nyssa oder Proklos gehen (Nr. 1, 2 u. 8); möglicherweise kannte er noch andere, von denen sich sonst keine Spur mehr erhalten hat; er zitiert nämlich in den Amphilochien eine Angabe, die Asterios über sich selbst in einigen Reden gemacht haben soll (vgl. MPG 40, p. 477 B *ὡς ἔν τισιν αὐτοῦ τῶν λόγων διαλαμβάνει, εἰς βαθὺ γῆρας τοῦ βίου κατήντησεν*), ohne daß wir davon in den uns ganz oder dem Inhalt nach bekannten Reden ein Wort entdecken könnten. Aber ganz abgesehen von dem inhaltlichen Werte dieser Predigten fordert schon die bloße Tatsache, daß Photios zehn nacheinander nennt, eine besondere Beachtung: sie widerspricht dem verwirrenden Bilde, das uns die Übersicht über die direkte Überlieferung bietet. In dieser sind nämlich die einzelnen Reden in den verschiedensten Handschriften zerstreut. Nur selten sind zwei in einem Kodex vereinigt; eine Ausnahme macht nur der Laurentianus plut. 7 cod. 1

mit den offenbar von ihm abhängigen beiden jungen Hdss., wo die ersten 5 Reden zusammen überliefert sind, und der Athous 4146. der 3 Predigten des gleichen Autors, allerdings mit anderen vermischt, enthält. Bei diesem Zustand der Überlieferung läßt sich die Existenz eines Sammelkodex, der den ganzen Nachlaß des Asterios einmal umfaßt habe, kaum denken. Hiergegen spricht auch die Tatsache, daß man bereits im Bilderstreit die Echtheit einer Rede bestreiten konnte. Sollte nun dennoch Photios in dem von ihm exzerpierten Kodex 271 eine solche Sammelhandschrift vor sich gehabt haben?

Über die Art der Vorlage des Photios wird sich nur dann etwas Sicheres behaupten lassen, wenn in der Reihenfolge, in welcher die Asteriosreden bei Photios aufgeführt werden, ein bestimmter Plan entdeckt werden kann. Dies ist nun wirklich der Fall. Notieren wir nämlich zu jeder Predigt den ihr zugrunde gelegten Text des Evangeliums und daneben in einer 3. Spalte den Tag des Kirchenjahres, auf welchen in den alten Synaxarien die Vorlesung der Perikope angesetzt ist[1], so erhalten wir folgendes Bild:

I. Reihenfolge der Reden bei Photios cod. 271	II. Perikope	III. Tag des Kirchenjahres
1. *τοῦ μακαρίου Ἀστερίου ἐπισκόπου Ἀμασείας ἐκ τοῦ προτρεπτικοῦ εἰς τὴν μετάνοιαν*	[Luk. 7, 36—50]	[*τ. β' τ. δ'* Luc. (*ἑβδομάς* 21)]
2. *τοῦ αὐτοῦ εἰς τὸν πρωτομάρτυρα Στέφανον*	—	—
3. *τοῦ αὐτοῦ εἰς τὸ Ἄνθρωπός τις κατέβαινεν ἀπὸ Ἱερουσαλὴμ εἰς Ἱεριχώ*	Luc. 10, 25—37	*κυριακῇ η'* Luc. (*ἑβδομ.* 25)
4. *τοῦ αὐτοῦ εἰς τὸ Ἄνθρωποι δύο ἀνέβησαν εἰς τὸ ἱερὸν προσεύξασθαι*	„ 18, 10—14	*κυριακῇ ιδ'* Luc. (*ἑβδομ.* 31)
5. *τοῦ αὐτοῦ τὸν Ζακχαῖον*	„ 19, 1—10	*κυριακῇ ιε'* Luc. (*ἑβδομ.* 32)
6. *τοῦ αὐτοῦ εἰς τοὺς δύο υἱοὺς τοὺς παρὰ τῷ Λουκᾷ*	„ 15, 11—32	*κυριακῇ ιη'* Luc. (*ἑβδομ.* 34)
7. *τοῦ αὐτοῦ εἰς τὸν δοῦλον τοῦ ἑκατοντάρχου, ὃν ὁ Κύριος ἐθεράπευσεν*	„ 7, 3—10	*σαββάτῳ ε'* Luc. (*ἑβδομ.* 22)
8. *τοῦ αὐτοῦ εἰς τὴν παρείσβασιν τῶν νηστειῶν*	—	—
9. *τοῦ αὐτοῦ εἰς τὸν ἐκ κοιλίας τυφλόν*	Joh. 9, 1—38	*κυριακῇ ε'* Ioh.
10. *τοῦ αὐτοῦ εἰς τὸν Ἰάειρον καὶ τὴν αἱμοῤῥοοῦσαν.*	Matth. 9, 18—26	*σαββάτῳ ζ'* Matth.

[1]) Vgl. das bei Gregory, Textkritik des N. T., I (1900), S. 343 ff. abgedruckte Synaxar.

Es zeigt sich, daß die Gruppierung der Asteriosreden in dem Kodex des Photios keine willkürliche ist; sie schließt sich zwar nicht der Reihenfolge der Texte im N. T., wohl aber der chronologischen Ordnung an, in welcher vom Beginn der Fastenzeit an die Evangelien (Joh., Matth., Markus, Lukas) und innerhalb derselben die einzelnen Perikopen gelesen zu werden pflegten. Auch die Stellung der letzten Lukaspredigt (Nr. 7) stört diesen Plan nicht: sie ist als die einzige Predigt auf eine Sabbatperikope des Lukas aus der Reihe der Sonntagsperikopen herausgenommen und an den Schluß der Lukaswochen gesetzt worden. Die Stelle der ersten Predigt aber ist wohl nicht durch den Bibeltext, von dem sie ausgeht, sondern, wie der Titel zeigt, durch ihren Charakter als Bußpredigt bestimmt; als solche war sie überhaupt nicht festgelegt, konnte also innerhalb des Kirchenjahres mehr als einmal gelesen werden.

Haben wir nun in dieser Angabe wirklich die Anlage des von Photios benützten Kodex oder hat der Patriarch etwa selbst erst diesen ihm durch den kirchlichen Brauch an die Hand gegebenen Plan in die Sammlung gebracht? Die zweite Alternative wird widerlegt durch die Beobachtung, daß auch die uns erhaltene handschriftliche Überlieferung noch deutliche Spuren der gleichen Anordnung aufweist. Der Athous 4146 = Jviron. 26, der schon darin eine Verwandtschaft mit dem Photioskodex erkennen läßt, daß er allein die beiden uns bisher nur aus Photios bekannten Homilien 4 und 6 enthält — nur in dem jungen Athous 2751 = Dochiar. 77 findet sich noch Nr. 6 —, hat diese mit Nr. 8 auch in der gleichen Reihenfolge wie Photios: es folgen also im Athous 4146 aufeinander Nr. 4, Nr. 6 und Nr. 8, während die Nr. 5 und Nr. 7 des Photioskodex ausgelassen sind. Endlich gewähren auch die Handschriften der panegyrischen Reden, soweit sie mehr als eine derselben enthalten, das durchaus gleichartige Bild einer ähnlichen, durch den kirchlichen Gebrauch bestimmten chronologischen Anordnung: die Reden sind in der Reihenfolge der Festtage des Kirchenjahrs aufgeführt, zu denen ihr Inhalt in enger Beziehung steht. Dies ergibt sich aus folgender Tabelle:

I. Auszug aus dem Festkalender	II. Festpredigten	III. Codices	
1. 16. Sept. (11. Juli) Euphemia	Ἔκφρασις εἰς τὴν ἁγίαν Εὐφημίαν τὴν μάρτυρα	1+2 Cod. bibl. Leicester. 91, Marc. 360, Paris. 1177	
2. 22. Sept. (22. Juli) Phokas	Ἐγκώμιον εἰς τὸν ἱερομάρτυρα Φωκᾶν		
3. 19. Dez. Daniel u. Susanne	Λόγος εἰς τὸν προφήτην Δανιὴλ καὶ Σωσάνναν		3+5 Paris. 1199
4. 26. Dez. Stephanus	Ἐγκώμιον εἰς τὸν πρωτομάρτυρα Στέφανον	4+5 Vatic.-Pian. 21	
5. Beginn der Fastenzeit.	Λόγος εἰς τὴν παρείσβασιν τῶν νηστειῶν		
6. Sonntag nach Pfingsten. Allerheiligen	Ἐγκώμιον εἰς τοὺς ἁγίους μάρτυρας		
[6ª κυριακῇ ε' Joh. Joh. 9, 1—38	Λόγος εἰς τὸν ἐκ κοιλίας τυφλόν]	6ª+7 Coislin. Paris. 107.	
7. 29. Juni. Petrus u. Paulus	Ἐγκώμιον εἰς τοὺς ἁγίους κορυφαίους ἀποστόλων Πέτρον καὶ Παῦλον		

Somit können wir sagen: Sowohl für die Anordnung der panegyrischen als auch für die der exegetischen Predigten des Asterios ist in den Handschriften der chronologische Gesichtspunkt maßgebend, selbst dann, wenn einmal wie im Coislin. Paris. 107 (vgl. Nr. 6ª und 7) beide Gattungen vermischt vorkommen. Das Gleiche ist der Fall bei Photios. Seine Vorlage stellt sich demnach wie viele unserer Handschriften als ein Teil eines Homiliariums dar, d. h. einer Sammlung von Predigten auf die Sonn- und Festtage des Kirchenjahrs. Photios hatte also keinen eigentlichen, reinen Sammelkodex von Asteriospredigten vor sich, vielmehr eine Handschrift oder einen Handschriftenkomplex, worin, wie die gewöhnliche Anlage der Homiliarien erkennen läßt, mehrere Gruppen inhaltlich gleichartiger Reden von verschiedenen Verfassern zum Zwecke der Vorlesung an den betreffenden Sonn- oder Festtagen zusammengestellt waren. Damit ist auch der Wert seines Zeugnisses für die Autorschaft der von ihm exzerpierten Reden bestimmt: es ist der Art nach nicht höher einzuschätzen als die Lemmata unserer Handschriften; denn auch für die Abschreiber eines solchen Homiliars war die Gefahr einer Verwechslung der Autornamen, welche die Glaubwürdigkeit unserer handschriftlichen Überlieferung beeinträchtigt, ebenso vorhanden. Wenn daher die Rede auf Stephanos, die Buß- und die Fastenpredigt bei Photios

unter dem Namen des Asterios erscheinen, während sie die Handschriften unter dem des Gregor von Nyssa oder des Proklos bringen, so hat jenes Zeugnis vor diesem im Grunde nichts als das höhere Alter voraus.

5. Nach einem ähnlichen Prinzip wie die gemischten Homiliarien sind die sog. Katenen angelegt, nur daß hier mit dem Zitat der bloße Name des Verfassers, nicht der Titel der Predigt, aus der es genommen ist, angegeben wird. Es ist also gegenüber diesen Angaben noch größere Vorsicht am Platze als bei denjenigen der Homiliarien und Handschriften. Diese Vorsicht wurde nicht immer beachtet. So fand z. B. Cotelier in 2 Psalmenkatenen unter dem Lemma Asterios Zitate aus Psalmenhomilien, die unter des Chrysostomos Werken handschriftlich überliefert sind. Er bezog den Namen ohne weiteres auf den Amasener Bischof und wies ihm die Bruchstücke mitsamt den Homilien zu (Cotel. Monum. graec. eccles. II, p. 516; vgl. Catena Corderii I, p. 84, 112, 113, 132). Daraus sind sie jetzt bei Migne zusammen mit den übrigen Predigten des Asterius Amasenus abgedruckt. Nun findet sich aber sonst kein Beleg dafür, daß dieser auch Predigten auf Psalmen verfaßt habe. Dagegen sind solche für den berühmteren Namensgenossen des Amaseners, für den Arianer Asterios schon von Hieronymus bezeugt[1]. Ferner gibt es in sehr alten Handschriften zweier Psalmenkatenen Asteriosscholien, die mit dem unterscheidenden Zusatz *Ἀρειανός* versehen sind[2]. Sie bestätigen die Vermutung, daß Material aus jenem Psalmenkommentar des Arianers Asterios in die Katenen Aufnahme fand. Wohl findet sich gelegentlich auch einmal zu *Ἀστέριος* der Zusatz *Ἀμασείας*, aber nur in einer späten Hds. (Hierosolymit.

---

[1]) Hieron. de vir. ill. cap. XCIV, ed. Richardson T. U. XIV, 1, p. 46: Asterius Arianae philosophus factionis scripsit regnante Constantino in epistulam ad Romanos et in Evangelia et in Psalmos commentarios et multa alia, quae a suae partis hominibus studiosissime leguntur.

[2]) Vgl. Vatic. gr. 1789, s. X f. 4 (zu Ps. 1, 1) *Ἀστερίου Ἀρειανοῦ*. Inc. *Ἀπὸ μακαρισμοῦ ἤρξατο τῆς ψαλμῳδίας ὁ Δαυείδ.* expl. *οὕτως καὶ οἱ κακόφρονες ἀσεβεῖς ὡς κακῶς σεβόμενοι.* Corderius p. 8 hat hier einen etwas veränderten, z. T. verderbten Text. Vgl. ferner Paris.-Coisl. gr. 10, s. X, fol. 29v *Ἀδριανοῦ κατὰ ἀντιστροφήν.* Inc. *Ἐνίοτε δὲ καὶ διὰ μακροτέρου τὴν ἀντιστροφήν* (zu Ps. 20, 13) und fol. 189v *Ἀδριανοῦ.* Inc. *Ἐκ μεταφορᾶς τὸ τοὺς παρακαλουμένους* (zu Ps. 73, 11). Der Name *Ἀδριανός* findet sich nach dem Katenenkatalog von Karo — Lietzmann nicht mehr in den Katenen. Er ist also wohl hier aus *Ἀρειανοῦ* entstellt.

Patriarch. bibl. *ἐκ τῆς Λαύρας τοῦ Σάββα* cod. 308 a. 1587), während eine andere etwas ältere Hds. schwankt (Hieros. Patriarch. *τοῦ τιμίου Σταυροῦ* cod. 1, s. XIV/XV). Erwägt man dazu noch, daß die abendländische Kirche ein Interesse daran hatte, den Namen des Arianers zu unterdrücken, so erhalten die angeführten Zeugnisse für diesen ihr volles Gewicht. Doch ist damit die Frage nach dem Verfasser jener Psalmenhomilien noch nicht endgültig entschieden; sie muß vielmehr einer besonderen Untersuchung vorbehalten bleiben, die erst geführt werden kann, wenn einmal das in den Psalmenkatenen erhaltene Asteriosmaterial publiziert ist und nachgeprüft werden kann.

Von den in den Evangelienkatenen überlieferten Asteriosfragmenten sind alle mit einer Ausnahme sicher dem Amasener zuzuweisen. Seiner Herkunft nach zweifelhaft ist nur ein in der Matthäuskatene des Niketas stehendes Bruchstück. Es ist dort mit dem Kommentar des Katenenschreibers verschmolzen, konnte aber mit Hilfe einer andern Katene von Sickenberger (Titus von Bostra T. U. XXI. 1 p. 53) agnosziert werden. Es steht zu Matth. 2, 2 und lautet: *Τάχα δὲ καὶ τῆς ἀντικειμένης δυνάμεως τῇ ἐπιφανείᾳ τοῦ Κυρίου ἀνωτέρας λοιπὸν γενομένης αἰσθόμενοι καταργουμένης τῆς ἐνεργείας αὐτῶν μεγάλην τὴν δύναμιν τῷ τεχθέντι προσεμαρτύρουν· διὰ τοῦτο εὑρόντες τὸ παιδίον προσεκύνησαν αὐτῷ ἐν δώροις.* Ob wir hier ein Zitat aus dem Evangelienkommentar des Arianers oder aus einer verlorenen Predigt des Amasener Bischofs vor uns haben, läßt sich nicht entscheiden. Dagegen sind zweifellos Eigentum des letzteren die in zwei Lukaskatenen überlieferten Asteriosscholien. Die eine enthält 4 Bruchstücke, von denen aber nur eins bereits abgedruckt ist; es steht zu Luk. 8, 43 und erweist sich als ein verkürztes Zitat aus der Homilie *εἰς τὴν αἱμόρρουν· Αὕτη δὲ ἐστὶν ἡ ἐν Πανεάδι τῷ Χριστῷ στήσασα τὸν χαλκοῦν ἀνδριάντα εἰς ἀμοιβὴν τῆς εὐεργεσίας, ὃν καὶ ἐπὶ Μαξιμιανοῦ καθαιρεθῆναι ⟨φασί?⟩ τοῦ δυσσεβοῦς πρὸ τοῦ μεγάλου Κωνσταντίνου βασιλεύοντος*[1]. Die andere ist die Katene des Niketas von Heraklea. Sie enthält 27 Asteriosscholien, die in der von Mai veranstalteten Teiledition gedruckt sind (Script. Vet. Nov. Collect. IX, vgl. die lateinische Rezension dieser Katene, die Lukas-

[1]) Bei Mai, Nova patrum bibl. IV, 1, p. 168; benützt und besprochen bei E. von Dobschütz: Christusbilder p. 255*. Vollständiger kehrt es wieder in der Niketaskatene zu Lukas.

katene des Corderius, Antwerpen 1628). Nach der Untersuchung Sickenbergers (Die Lukaskatene des Niketas von Heraklea T. U. XXII, 4) benützte der Verfasser dieses Kettenkommentars nicht immer die Originale, sondern vielfach Mittelquellen. Dies trifft auch für sein Verhältnis zu den Asterioshomilien zu. Von der Rede *εἰς τὸν ἐκ κοιλίας τυφλόν* sind große Abschnitte unbenutzt geblieben; was benutzt ist wie MPG 40, 252 d—253 c, erscheint in stark verkürzter und umstilisierter Gestalt. Und zwar deckt sich die Auswahl der Stellen und die Art ihrer Veränderung fast ganz mit der, die man bei Photius beobachtet, und ein genauer Vergleich ergibt, daß Niketas nicht aus dem Original, sondern eben aus Photios geschöpft hat. Die peinliche Sorgfalt, mit der er sich an diesen anschließt, zeigt sich u. a. auch darin, daß er zu der bei Luk. 18, 35 ff. erzählten Blindenheilung das Photiosexzerpt aus der Rede *εἰς τὸν ἐκ κοιλίας τυφλόν*, der doch eine Perikope des Johannesevangeliums zugrunde liegt, ausschreibt, nicht ohne auf den Unterschied aufmerksam zu machen; vgl. p. 703 Mai *Ἕτερος οὗτος ἐστὶν ὁ τυφλὸς παρὰ τὸν ἐκ γενετῆς οὗ Ἰωάννης μέμνηται.* Mit solchen erklärenden oder einführenden Zusätzen geht er öfters über den Photiostext hinaus. An einigen Stellen liegt aber eine wesentliche Erweiterung vor; so in den Scholien p. 705 M, p. 696 M, p. 673 M. Also hat er entweder einen vollständigeren Photiostext gehabt als wir, oder er entnahm jene Stellen dem Original. Jene Annahme könnte sich auf eine Tatsache stützen, auf die Br. Keil aufmerksam macht: es gibt in Venedig zwei Photioshandschriften, in denen gegenüber A Scholien erweitert sind. Aber die Beobachtung Sickenbergers, daß Niketas bei weitaus den meisten Scholien auf die Originaltexte zurückging, legt uns die andere Erklärung näher. Sie wird uns bestätigt durch eine weitere Erscheinung: Niketas zitiert auch zwei Stellen aus der Bußpredigt, aber nicht mit dem Namen Asterios, sondern unter dem des Gregor von Nyssa, dem auch die Handschriften diese Rede zuschreiben, und zwar stimmt der Text nach Sickenbergers Angabe (p. 75) mit dem Migneschen überein. Somit ist Niketas der älteste Zeuge für diese Zuweisung. Ferner hatte er noch den vollständigen Text der uns verlorenen Reden *εἰς τὸν Ζακχαῖον* und *εἰς τὴν αἱμόρροουν* vor sich; denn aus diesen stammen jene Zitate, die Photios nicht hat.

Aus der Niketaskatene übernahm wahrscheinlich durch lateinische Zwischenquellen Thomas von Aquino eine Reihe von

Asteriosscholien in seine Catena Aurea, vielfach mit einem unbestimmten „Graecus“ im Lemma.

6. Von den panegyrischen Reden des Asterios fand in der Zeit nach Photios nur eine, das Enkomion auf Phokas, größere Beachtung und Verbreitung. Symeon Metaphrastes hat es in verkürzter Fassung in die Sammlung seiner Heiligenviten aufgenommen nnd mit ihm der später vielvariierten Phokaslegende in ihrer ältesten Gestalt ein Fortleben gesichert[1].

Die Überlieferungsgeschichte des Asterios wäre unvollständig, wenn nicht auch jene Reden Erwähnung fänden, die vereinzelt in Hdss. oder in Zeugnissen unter seinem Namen auftauchen, aber auf den ersten Blick sich als unecht verraten.

---

3. Kapitel: **Das Enkomion auf den hl. Basileus und andere offenkundige Fälschungen.**

1. In der Untersuchung von Bauer S. 72 wird unter den zweifellos echten Asteriosreden eine Rede auf den Märtyrer Basileus oder Basilius genannt, die im Unterschied zu dem sog. Martyrium des Johannes Presbyter[2] auf diesen Heiligen in der Überlieferung als Enkomion bezeichnet wird. Sie ist zusammen mit diesem abgedruckt in Acta SS. April. III, p. LVI—LX unter dem Titel: *Ἐγκώμιον εἰς τὸν ἅγιον ἱερομάρτυρα Βασιλέα* und beginnt mit den Worten: *Οἱ τὸ ἐπίγειον κράτος λαχόντες.* Die Überlieferung ist meist anonym:

1. cod. 89 I Britannicus bibl. com. de Leicester, membr. s. XII, fol. 192—201ᵛ (Boll.).
2. Messanensis 26 membr. s. XIII, Nr. 10 (Boll.), fol. 160ᵛ bis 168 (m).
3. Messanensis 27 membr. s. XII, Nr. 16 (Boll.), fol. 274ᵛ bis 280ᵛ (m).

---

[1]) Über die jüngeren Fassungen der Legende, die eine Weiterbildung der asterianischen darstellen, vgl. van de Vorst, Saint Phocas, Anal. Boll. XXX, S. 252ff. Besprochen von Ehrhard, Byzant. Ztschr. XXI, S. 309 f.

[2]) Dieser soll nach Ehrhard bei Krumbacher, Byzant. Lit. S. 205 um 1322 gestorben sein. Diese Angabe beruht auf einem Versehen. Ein Kodex des Martyriums, der Mosquensis 380, ist auf das Jahr 1022, ein anderer, der Vaticanus 1660, sogar auf 916 datiert.

4. Monacensis 524 bombyc. s. XIV, fol. 77—84 (m).
5. Mosquensis 377 membr. s. XI (Wladimir), fol. 235 ... *Βασίλειον* (sic)
6. Parisinus gr. 1604 membr. s. XI, fol. 186—204[1] (m).
7. Romanus-Angelicanus 40, olim Sforzianus 114, membr. s. XII (Studi ital. 4, p. 14 und 6, p. 172); die Vorlage der Ausgabe in den A. SS.

Dazu kommen Handschriften mit dem Namen des Asterios im Lemma:

8. Athous-Vatopedianus 548, membr. a. 1422, fol. 154 bis 166ᵛ *Μαρτύριον τοῦ ἁγίου ἱερομάρτυρος Βασιλέως συγγραφὲν παρὰ Ἀστερίου ἀρχιεπισκόπου τῆς αὐτῆς πόλεως Ἀμασείας* (nach einer persönlichen Mitteilung von Prof. Ehrhard).
9. Athous 2051 bibl. *μον. Ἐσφιγμένου* (Lampros) chart. s. XV (a. 1417) *Ἀστερίου ἐ. Ἀμ. ἐγκώμιον εἰς τ. ἁγ. ἱερομ. Βασιλέα ἐπίσκοπον τῆς αὐτῆς πόλεως Ἀμασείας.*
10. Oxoniensis-Clarkianus 44 (Catal. bibl. Angl.), fol. 75 Asterii in Basilium encomium. Die Angabe des Alters der Hds. fehlt.

Nicht näher datierbar ist auch das einzige Zeugnis der Nebenüberlieferung, eine Stelle im Typikon des hl. Sabas, auf die zuerst Cotelier, Eccles. Graec. mon. II, p. 516 aufmerksam machte: Addo verba typici S. Sabae f. 49 ad Aprilis XXVI. *Τοῦ ἁγίου ἱερομάρτυρος Βασιλέως ἐπισκόπου Ἀμασείας· εἰς τὸν ὄρθρον ἀναγινώσκομεν τὸ ἐγκώμιον Ἀστερίου ἐπ. Ἀμ.* Bekanntlich ist das Typikon des im Jahre 524 verstorbenen Sabes mehrfach überarbeitet; welcher Rezension unsere Stelle angehört, läßt sich nicht feststellen. Nur soviel läßt sich sagen, daß sie in dem leider nicht vollständigen Text fehlt, den Kurz als ursprünglichen Bestandteil des Typikons publiziert hat (Byzant. Ztschr. III 168—170). Die Glaubwürdigkeit dieser Überlieferung kann also nicht weiter erwiesen werden. Die Entscheidung über die Verfasserschaft des Asterios ist aber von einer andern Seite aus leicht. Sowohl Inhalt als auch Stil des Enkomions

[1]) Es stand auch einmal im Paris. 1529 (membr. s. XII), wie aus dem an der Spitze des Kodex stehenden Verzeichnis seiner Viten hervorgeht; vgl. Ehrhard Festschrift p. 70 Anm. 2.

schließen die Annahme, daß Asterios sein Verfasser sei, völlig aus. Schon Tillemont (hist. eccles. X, p. 414) hat dieses Urteil ausgesprochen auf Grund seiner Beobachtung, daß die Rede nicht in Amasea gehalten ist und vom asterianischen Stil stark abweicht[1]. Dazu kommt ein anderes Argument: Die in dem Enkomion niedergelegte Legende erzählt, daß der Leichnam des Basileus in Sinope ans Land getrieben wurde und dadurch dieser Stadt eine besondere Weihe gab. Von dieser Bedeutung Sinopes weiß aber Asterios in dem Enkomion auf Phokas, wo er die Stadt als dessen *πατρίς* lobt, nicht das geringste; er kennt dort nur pagane Philosophen aus Sinope und zwar denkt er ausschließlich an Kyniker (vgl. unten S. 49). Die entschuldigenden Bemerkungen, die er der rührenden Hervorhebung der nichtchristlichen Tugendhelden beifügt, hätte er nicht nötig gehabt, wenn ihm die Geschichte des Basileus, der sogar sein Vorgänger auf dem Bischofsstuhl von Amasea gewesen sein soll, bekannt gewesen wäre. Es ist demnach undenkbar, daß der Amasener Bischof diese Legende gestaltet haben könne; die uns vorliegende Fassung ist vielmehr geraume Zeit nach dem Tode des Asterios entstanden, wie aus einer Angabe des Enkomions folgt, die sich als ein oraculum ex eventu erweist: Basileus hat in der Nacht vor seinem Tode eine Vision und hört dabei eine göttliche Stimme, die ihm u. a. weissagt: *ἐπισκοπῆς τὸν θρόνον διαδέχεται ὁ τοῦ Καλλιστράτου Εὐτύχιος* (Act. SS. April. III, p. LVIII). Dieser Eutychios ist kein anderer als der spätere Patriarch von Konstantinopel (552—56 und 577—86), der vorher Archimandrit in Amasea war (vgl. die vita des Eustratios MPG 86, 2; p. 2273ff. und Krüger bei Hauck R. E. f. prot. Th. 5 [3], p. 648, Jülicher bei Pauly-Wiss. R. E. XI, p. 1535). Zu Lebzeiten dieses Kirchenfürsten kann allerdings die Tradition, daß ein in der Licinianischen Verfolgung umgekommener Märtyrer sein unmittelbarer Vorgänger in Amasea gewesen sei, nicht entstanden sein; sie ist frühestens um 600 möglich. Der ter-

---

[1]) Um dennoch das Zeugnis des Typikons, von dessen Überarbeitungen er offenbar nichts weiß, aufrecht zu erhalten, will es Tillemont auf ein von dem vorliegenden verschiedenes, verlorenes Enkomion des Asterios auf Basileus bezogen wissen. Dieser willkürlichen Annahme, der sich auch Ceillier, Histoire générale des auteurs sacrés et ecclesiastiques VI, p. 308 anschließt, steht jedoch die Überlieferung in den beiden nicht anonymen Handschriften, vor allem aber der im folgenden geltend gemachte Grund entgegen.

minus ante quem aber ergibt sich aus der Tatsache, daß um das Jahr 1000 die Lobrede von Symeon dem Metaphrasten in die Sammlung seiner Heiligenviten für den Monat April aufgenommen wurde.

2. Es bleibt nun noch eine kuriose Fälschung aus der späteren Humanistenzeit zu erwähnen. Von dem ausgezeichneten Bamberger Gräzisten Joachim Camerarius gibt es in griechischer Sprache ein Andachtsbuch mit Predigten auf alle Festtage des Kirchenjahrs: Homiliae qui sunt sermones habiti de eis, quae in Christianis ecclesiis leguntur congregato populo diebus festis excerpta ex scripturis evangelicis auctore Ioachimo Camerario, Lipsiae 1573. Aus dieser Sammlung tauchen nun die Homilien 1—4 und 6—8 in einem Faszikel von Handschriften des Holstenius, nämlich im Barberinus Gr. 553, unter dem Namen des Asterios auf. Am Rande ist jedoch zu jeder Predigt ihre Herkunft lateinisch vermerkt. Herr von Soden, der die Homilien dort entdeckte, bemerkt dazu „die lateinischen Notizen könnten von Holstenius sein, das Griechische ist nicht von seiner Hand“ und gibt denn folgende Beschreibung:

fol. 95ᵃ *τοῦ ἐν ἁγίοις πατρὸς ἡμῶν ἀστερίου ὁμιλία τῆς μνήμης ἀποστόλου ἀνδρέα. ματθ. δ'.* Inc. *Ἡ τῆς εὐαγγελικῆς πραγματείας.* Dazu am Rande: Joachimi Camerarii habetur impressa in opere (?) homiliarum hinc falso et malitiosius S. Asterio adse⟨rt⟩ione ab homine haeretico, qui catholicis finem facere conatus est. Misit autem eas Roma Elias Chisi genus Augustanus.

fol. 97ᵃ *τ. ἐ. ἁ. π. ἡ. ἀ. εἰς τὴν πρώτην κυριακὴν τῆς καλουμένης παρουσίας. ματθ. κ'.* Inc. *Οἱ ἐκκλησιαστικοὶ σύλλογοι.* Ioachimi Camerarii . . . Asterii, sub cuius nomine haereticus finem facere catholicis conatus est.

fol. 99ᵃ *τῇ δευτέρᾳ τῆς καλουμένης παρουσίας. λουκᾶ κα'.* Am Rande: Joachimi Camerarii in opere homiliarum graece edit. Lipsiae in quarto. Inc. *Διήγησις ἔτι.*

fol. 101ᵃ *τῇ τρίτῃ ματθ. ια'.* Inc. *Μαρτύριον ἔκκειται.* Am Rande wie vorher.

fol. 103ᵃ *τῇ πρὸ τῶν γενεθλίων κυριακῇ. ἰωανν. α'.* Inc. *Ὅτι μὲν οἱ ἰουδ.* Am Rande wie vorher.

fol. 105ᵃ *τοῖς γενεθλίοις τοῦ χῦ. ἰωανν. ά.* Inc. *Ἐν τούτοις ἔτι.* Am Rande wie vorher.

fol. 107[a] τῇ τῆς μνήμης τοῦ ἁγίου Στεφάνου. ματθ. κγ'. Inc. Τῶν παιδευτικῶν πρώτων. Am Rande wie vorher.

3. Nicht auf bewußter Fälschung des Autornamens, sondern auf einem Versehen der Handschriften- oder Katalogschreiber beruht die Zuweisung anderer Reden an Asterios. So ist wohl ein Irrtum Montfaucons zu erklären: In seiner Bibliotheca bibliothecarum t. 1, p. 696[b] registriert er aus einem alten Katalog der Bibliothek des Kardinals Sforza (= cod. Chisianus 1555) den Inhalt des Sfortianus 11 und notiert daraus nach der Rede des Asterios auf den Blindgeborenen (vgl. oben VII 2): eiusdem homilia ex interpretatione evangelii secundum Ioannem: Erat quidam qui infirmabatur nomine Lazaro. Von einer solchen Predigt des Asterios findet sich sonst nirgends eine Spur. Die Nachprüfung dieser Angabe, die Herr von Soden in Rom vornahm, ergab denn auch, daß diese im Sfortianus 11, d. i. im heutigen Angelicanus 125 fehlt und daß auch alte und zuverlässigere Kataloge wie z. B. der Vaticanus 3958 (vgl. Piccolomini, Studi ital. 4, p. 13 [3]) von ihrem Vorhandensein in der alten Sforziana nichts wissen. Offenbar hat man eine von den fünf auf jenen Bibeltext sich beziehenden Chrysostomospredigten, die sich im Sfortianus 11 zerstreut finden, versehentlich dem Asterios zugezählt. Nicht viel anders wird eine andere Notiz Montfaucons zu beurteilen sein, die er S. 1312[a] aus dem Cod. Mazarinus 44 gibt: 8. In dictum Evangelii: „Abeuntes Pharisaei consilium etc.“ volunt quidam Asterii esse.

Nach Ausscheidung dieser für Asterios nur ungenügend oder nachweisbar falsch bezeugten Schriften bleibt die Frage der Echtheit nur für jene Reden offen, die in den Exzerpten des Photios im Gegensatz zu dem Zeugnisse der Handschriften und der sonstigen Überlieferung unter dem Namen des Asterios erscheinen. Mit Hilfe der äußeren Kritik ist diese Frage nicht zu entscheiden. Ihrer Art nach sind nämlich die beiden einander gegenüberstehenden Zeugnisse durchaus gleichwertig. Soweit sich die Textgeschichte zurückverfolgen läßt, fehlt jedes Anzeichen eines besonderen Corpus von Asteriosreden, vielmehr geht der größte Teil der Überlieferung, wie die Anlage der Hdss. erkennen läßt, ebenso wie die Nebenüberlieferung bei Photios auf Homiliarien und ähnliche Sammlungen von Predigten der Väter zurück. Demnach war die Gefahr einer Verwechslung des Autornamens für die Abschreiber außer-

ordentlich groß. Wenn sich also unsere auf solcher Überlieferung beruhenden Zeugnisse in der Angabe des Verfassers widersprechen, so kann keines unbedingte Glaubwürdigkeit beanspruchen. Auch die Autorität des Photios entscheidet nichts. Seine Angaben haben vor denen der Hdss. nur den Vorzug des höheren Alters. Die Echtheitsfrage der von ihm dem Asterios zugewiesenen Reden:

Ἐγκώμιον εἰς τὸν ἅγιον πρωτομάρτυρα Στέφανον (S),
Προτρεπτικὸς περὶ μετανοίας (P),
Λόγος εἰς τὴν παρείσβασιν τῶν νηστειῶν (J)[1]

ist also mit der Berufung auf ihn nur umgangen, nicht gelöst. Die Entscheidung ist hier nur durch innere Kritik möglich.

[1]) Es sei gestattet, in der folgenden Untersuchung die Reden durch die in Klammern beigefügten Buchstaben kurz zu bezeichnen.

Zweiter Teil.

Über die Echtheit der drei nur durch Photios für Asterios bezeugten Reden.

1. Kapitel: **Geschichte der Echtheitsfrage. Methode der Kritik.**

Die Aufgabe, das Zeugnis des Photios über den Verfasser der drei Reden, die in der handschriftlichen Überlieferung unter dem Namen des Gregor von Nyssa oder des Proklos von Konstantinopel gehen, nachzuprüfen, hat sich noch niemand ernstlich gestellt. Die ersten Herausgeber hielten sich an das Zeugnis ihrer Handschriften. Demgemäß erschienen P und J unter Gregor von Nyssas Werken[1], S in einer Ausgabe der Werke des Proklos von Konstantinopel[2]. Erst Combefis macht auf die Photiosexzerpte mit ihren der handschriftlichen Überlieferung widersprechenden Angaben aufmerksam, übernimmt S in seine Gesamtausgabe des Asterios und macht für diese Zuweisung auch eine gewisse Stilverwandtschaft geltend[3]. Seitdem wurde die Frage nur kurz in kirchengeschichtlichen Darstellungen gestreift, jedoch ohne irgendwie mit klaren Gründen gefördert zu werden. Es erübrigt sich deshalb, hier auf diese Literatur genauer einzugehen[4]. Erwähnt sei nur aus neuerer Zeit Ceil-

---

[1]) Greg. Nyss. opera ed. Gretser, t. II, p. 165 und 247, Paris. 1638; vom gleichen Herausgeber auch schon früher ediert und zwar P[1] 1618, J[1] 1617, J[2] 1618.

[2]) S. Patris Procli archiepiscopi Const. Analecta ed. Vinc. Riccardus 1630.

[3]) Auctarium Novum Bibl. Patr. t. I (1648), p. 238 ff.

[4]) Vgl. Du Pin, Nouvelles bibliothèques des auteurs ecclesiastiques t. III, p. 81 f. — Tillemont, Mémoires pour servir à l'hist. eccles. X, p. 413. — Paniel: Pragmatische Geschichte der christlichen Beredsamkeit I, 1, p. 539, 542, 566 f. (recht unklar). — Ceillier, Histoire générale des auteurs sacrés VI[2], p. 304 f. — Vgl. auch Usener, Religionsgesch. Unters. I, S. 244 Anm. 11.

liers, auf Tillemont fußendes Urteil: Das Zeugnis des Photios über S bestätigt sich ihm durch die Beobachtung, daß darin in gleicher Weise wie in dem echten Enkomion auf Petrus und Paulus betont wird, nur Stephanus, nicht Paulus sei Christus in Menschengestalt erschienen. Zuletzt scheint die Frage überhaupt in Vergessenheit geraten zu sein. Seitdem die 3 Predigten zusammen mit dem übrigen bis dahin bekannten Nachlaß des Asterios in der Migneschen Patrologie publiziert sind, gilt Asterios schlechthin als ihr Verfasser.

Hier hat also eine neue, mit allen Mitteln der Kritik zu führende Untersuchung einzusetzen, die an dem Bilde des Schriftstellers die markanten Züge feststellt, um so für die Entscheidung der Echtheitsfrage die sicheren Kriterien zu gewinnen. Zwei Methoden stehen dafür zu Gebote: Analyse und Vergleich des Inhalts und der Sprache. Die zweite ist neben der ersten, wenn auch nur zur Kontrolle, unentbehrlich; denn der Bischof der Provinzialgemeinde Amasea ist wohl ein Typus von bestimmtem Gepräge, aber kein originaler Geist, mehr ein Meister des Wortes als ein Schöpfer und Prediger tiefer Gedanken.

2. Kapitel: Charakteristik der asterianischen Predigt nach ihrem Inhalt.

I. Die allgemeinen geschichtlichen Voraussetzungen.

Eine solche Erscheinung, die für den Geistesfortschritt der Menschheit wenig zu bedeuten hat, kann nur auf dem Boden ihrer Zeit und ihres Wirkungsortes verstanden werden. Damals, am Ende des 4. Jahrhunderts, war die Kirche in ein neues Stadium ihrer Entwicklung getreten[1]: unter dem Schutze des Staates hatte die Ausbildung ihrer Lehre und die Organisation ihrer Verwaltung einen raschen Abschluß gefunden: sie bildete einen Staat im Staate, und ganze Völker wanderten in ihre weiten Tore ein, als die Auflösung des Reiches begann. Bei dieser Art der Christianisierung wurde mehr der Name als das Wesen geändert, und heidnische Sitten und Anschauungen lebten unter den christlichen Formen kräftig weiter. Dem Bischofs-

[1]) Vgl. Bonwetsch, Griechisch-orthodoxes Christentum und Kirche. Kultur der Gegenwart I, IV, 1[2] (1909), p. 164 ff.

und Priesteramt erwuchs daraus eine besondere Bedeutung für die pädagogische Leitung der schnell anwachsenden Gemeinden. Aber für die Ausbildung zu diesem Dienst fehlten der Kirche eigene Schulen; sie war dafür auf die alten Rhetorenschulen angewiesen. Hier nährte sich der Geist des späteren Klerikers von dem reichen Erbe der antiken Kultur, vor allem erwarb er sich eine formale Bildung und lernte die Kunst, durch die Gewalt des Wortes auf die Massen zu wirken. Darum überwog in der Predigt jener Zeit die Rhetorik stark den geistigen Gehalt. Dieser war um so dürftiger, je mehr das Dogma erstarrte und je geringer das Bedürfnis der Gemeinde und des Predigers war, die Lehre verstandesmäßig zu erfassen. Diese Entwicklung barg manche Gefahren in sich: die Kanzelrede büßte ebenso die werbende Kraft und Frische der um die Einzelseele sich mühenden Missionspredigt wie die echte, im Kampf um die Weltanschauung entfachte Leidenschaft des apologetischen Traktates ein; der ganze Hauch persönlichen Lebens, der über der Literatur des Urchristentums liegt, ging ihr verloren; ja die urchristliche Gedankenwelt selbst änderte sich, indem sich antikheidnische Vorstellungen in Frömmigkeit und Sittlichkeit einschlichen.

Damit ist bereits die allgemeine Signatur der asterianischen Predigt gegeben; wir können nun versuchen, ihre Stelle innerhalb des beschriebenen Rahmens genauer zu bestimmen.

II. Kappadokische Einflüsse.

Wir gehen aus von der durch einzelne Äußerungen des Asterios[1] beglaubigten Überlieferung, daß sein Bischofssitz die Metropolis Amasea in der Provinz Helenopontos war. Diese Landschaft war ehedem wie auch später wieder mit Kappadokien verbunden[2]; vielleicht hatte noch damals der Bischof von Cäsarea das Exarchat über die politische Diözese Amasea inne[3]. Jedenfalls bestanden seit alters zwischen Kappadokien und dem Pontus enge Beziehungen, die eine besondere Bedeutung erlangen mußten, als durch die drei großen Kappa-

[1]) In der Rede auf Phokas (or. IX) spricht er vom benachbarten Sinope (304 C) sowie von pontischen Skythenvölkern (313 A B).

[2]) Usener, Relig. Forschungen I, S. 250 Anm. 27; Nilles, Kalendarium Manuale II, S. 744.

[3]) Lübeck, Reichseinteilung und kirchl. Hierarchie des Orients, Kirchl. Stud. 5, 4, S. 189 f.

dokier Basilios, Gregor von Nyssa und Gregor von Nazianz das Geistesleben des ganzen Orientes am Ende des 4. Jahrhunderts neue, starke Impulse erfuhr. Es ist schwer zu denken, daß sich der Bischof von Amasea dem gewaltigen Einfluß dieser Männer, die das goldene Zeitalter der altchristlichen Literatur begründeten, hätte entziehen können. Von persönlichen Beziehungen findet sich allerdings nirgends eine Spur; die literarischen sind dagegen unverkennbar. Aus einer Predigt wird dies Verhältnis besonders deutlich; es ist das Enkomion auf Petrus und Paulus (or. VIII, M. 40, 264 A ff.). In der Einleitung spricht der Redner von der Bedeutung der Heiligenfeste und fährt dann fort: *πανηγύρεις εἰσίν, ἐν αἷς οἱ πρόεδροι τῶν ἐκκλησιῶν, ὅταν πρὸς τὸ λέγειν ἀφίκωνται, τὰς ἑαυτῶν δυνάμεις ἀντεξετάζοντες τῷ μεγέθει τῶν ὑποθέσεων εὐθὺς ἐν προοιμίοις πρὸς τὴν συγγνώμην καὶ τὴν παραίτησιν καταφεύγουσιν καί φασιν ἐλαττοῦν τὴν τῶν πραγμάτων μεγαλοπρέπειαν τῇ τοῦ λόγου μικρότητι. Εἰ δ' ἐκεῖνοι τοὺς καθ' ἕκαστον τῶν μαρτύρων ἐγκωμιάζειν μέλλοντες ἀπαγορεύουσι πρὸς τὸν ἔπαινον καὶ λαμπρᾷ τῇ φωνῇ τὴν σφῶν αὐτῶν ὁμολογοῦσιν ἀσθένειαν, τίς ἂν γενοίμην ἐγὼ σήμερον* usw.

Was Asterios hier beschreibt, ist nichts anderes als die alte Rhetorenregel, im Prömium der Lobrede von der Schwierigkeit der Aufgabe zu sprechen; aber er verweist für diesen Brauch auf das Beispiel der *πρόεδροι τῶν ἐκκλησιῶν*. Wen er damit meint, ist nicht zweifelhaft; für Gregor von Nyssa und Gregor von Nazianz ist diese Praxis bereits im einzelnen erwiesen [1]. Ein Vergleich der Worte des Asterios mit den überlieferten Reden der beiden Gregore und des Basilios von Cäsarea — es kommen nur die eigentlichen Märtyrerreden in Betracht — zeigt, daß Asterios vor allem zwei im Auge hat, die durch die von ihm beschriebene Technik geradezu auffallen, nämlich die Rede des Nysseners auf die 40 Märtyrer (M. 46, p. 773 ff.) und die des Basilios auf Mamas (M. 31, p. 589 ff.). In jener legt Gregor zunächst den Zweck des Festes dar und fährt dann fort: 773 C *Ἐμοὶ δὲ πρόκειται διπλοῦς ἀγὼν καὶ δέος, μὴ καθυβρίσω μὴν τὴν ὑπόθεσιν τῇ ἀσθενείᾳ τῆς ἐξηγήσεως· εἴτε γὰρ ἐννοήσειέ τις αὐτοῦ τοῦ ἐν χερσὶ πράγματος τὴν μεγαλο-*

[1]) Vgl. Meridier, L'influence de la seconde sophistique sur l'oeuvre de Grégoire de Nysse S. 225 ff. Hürth, De Gregorii Naz. laudationibus funebribus, Diss. Philolog. Argentor. XII, 1. Bauer, Die Trostreden des hl. Gregor von Nyssa, Diss. Marb. 1892.

πρέπειαν . . . εἴτε τὸν πρὸ ἡμῶν διὰ τῆς ἑαυτοῦ σοφίας στεφανώσαντα τοὺς ἁγίους. Darauf folgt ein hochtönendes Lob der Kunst seines Vorgängers, nämlich des Basilios, der vorher den gleichen Gegenstand in einer Rede behandelt hatte (*ἀνὴρ οὗ τὸ θαῦμα τῆς οἰκουμένης κοινόν, παιδείας τῆς τε φιλοσοφίας ἄγαλμα, ἐπισκόπων τύπος καὶ κίνδυνος, διδάσκαλος ἔργων καὶ λόγων σύμφωνος* usw.); es schließt mit der bei Asterios ähnlich lautenden Selbstermunterung: *Ἐμοὶ δὲ οὐ διὰ τοῦτο σιωπητέον* usw. Noch deutlicher ist die Bezugnahme des Asterios auf die genannte Rede des vielgefeierten Meisters selbst. In seinem Enkomion auf Mamas findet nämlich jenes Gefühl der Unfähigkeit wiederholt den stärksten Ausdruck (589 B *Οὐκ ἀγνοῶ τὸ μέγεθος τῶν ὑπὸ τῆς πανηγύρεως ἐγκωμίων, ἀλλ' ὥσπερ τοῦτο ἐπίσταμαι, οὕτω καὶ τῆς ἀσθενείας τῆς ἐμαυτοῦ ἐπαισθάνομαι* usw.; 597 D *τὴν ἡμετέραν ἀσθένειαν ἐξεβιάσατο τὸ εὐπειθὲς τῆς ὑμετέρας ἀκοῆς* usw.); nur hier läßt sich der Redner dazu herab, förmlich um Entschuldigung zu bitten (589 D *ἡμῶν τῇ ἀσθενείᾳ σύγγνωτε*).

An diesen Mustern hat sich also Asterios für seine eigene Praxis orientiert. Die Art und der Umfang ihres Einflusses wird klar, wenn wir die Berührungen der beiden Predigten des Asterios und des Basilios weiter verfolgen. Im antiken Enkomion schließt sich an die Einleitung die Behandlung der einzelnen *τόποι ἐγκωμιαστικοί* an, und zwar ist zunächst von Familie, Vaterstadt und Volk zu sprechen. Doch ist die Erwähnung dieser äußeren Vorzüge, welche die Person selbst nicht betreffen, nicht durchaus verbindlich, sie können unter Umständen ganz übergangen werden[1]. Die Christen erheben nun diese Möglichkeit zum Prinzip, ohne sich freilich strenge daran zu halten. Den Kampfesruf gab Basilios aus in seiner berühmten Programmschrift über die Benützung der heidnischen Autoren (c. 3 M. 31, p. 569 B *καὶ ῥητόρων δὲ τὴν περὶ τὸ ψεύδεσθαι τέχνην οὐ μιμησόμεθα*). Seine Forderung kehrt in den Enkomien der Kappadokier an der Stelle, wo jene *τόποι* zu behandeln sind, in verschiedener Fassung immer wieder. In der genannten Rede auf Mamas erscheint sie in folgender Gestalt: 592 A *οὐ γὰρ ἔχομεν αὐτὸν κατὰ τὸν νόμον τῶν ἔξωθεν ἐγκωμίων ἀποσεμνύνειν· οὐκ ἔχομεν λέγειν πατέρας καὶ προγόνους περιφανεῖς . . ., ἐπεὶ ὅ γε τῆς ἀληθείας ⟨νόμος⟩ ἴδια ἑκάστου ἀπαιτεῖ τὰ ἐγκώμια.* Asterios variiert dies in folgender

[1]) Vgl. Walz, Rhet. gr. III, p. 419.

Weise: 265 B *Μηδεὶς δέ με οἰηθείη . . . τοῖς νόμοις ἀκολουθήσειν τῆς σοφίας τῆς ἔξωθεν. οὐ γὰρ τέχνῃ συγκειμένῃ κολακείαν ἀπεργαζόμεθα, ἀλλὰ ψυχῶν φιλοθέων ἀρετὴν μετὰ ἀληθείας ὑμῖν παραστῆσαι σπουδάζομεν. Διὸ σιωπηθήσεται γένος καὶ πατέρων περιφάνεια* usw. Die Ablehnung dieses unwahren Lobes stützt sich auf die Tatsache, daß sich die Tüchtigkeit nicht vererbt. Basilios belegt diesen Satz mit Beispielen aus der Tierwelt: *οὔτε γὰρ ἵππον ταχὺν ποιεῖ ἡ τοῦ πατρὸς . . . εὐμοιρία οὔτε κυνὸς ἐγκώμιον τὸ ἐκ ταχυτάτων φῦναι . . . τί πρὸς τὸν παῖδα ἡ τοῦ πατρὸς περιφάνεια;* Asterios führt den Gedanken etwas breiter aus (265 C D) und ersetzt die nicht ganz glücklich gewählten Beispiele des Basilios durch solche aus dem Menschenleben (265 D *γίνεται γὰρ ἄσωτος ὁ τοῦ φιλοσόφου καὶ φιλόσοφος ὁ τοῦ φιληδόνου*), vor allem aber durch solche aus der biblischen Geschichte und zwar nicht ohne polemische Färbung des Tones (265 D *οὐκ ἔστιν ἄλλοθεν πολυπραγμονοῦντας μαθεῖν ἀλλ' ἐξ αὐτῆς τῆς ἱερᾶς ἡμῶν Γραφῆς*). In der Betonung des eigenen Verdienstes des Märtyrers geht nun Basilios soweit, die herkömmliche Behandlung des *γένος* umzukehren: 592 A *Οὕτως οὐκ ἔλαβεν ἑτέρωθεν τὸ περιφανές, ἀλλ' αὐτὸς τῷ ἐφεξῆς βίῳ λαμπτῆρα εὐκλείας ἀνῆψεν* usw. Ähnlich sagt Asterios mit Verwendung des nämlichen Bildes: 268 B *ἐκ τῶν πράξεων τοῦ υἱοῦ σεμνύνω τὸν γεννησάμενον καὶ κάτωθεν ἀρξάμενος ἐπὶ τὰ ἄνω παραπέμπω τὴν δόξαν ὥσπερ οἱ λυχνοὶ οἱ νύκτωρ ἐκ τοῦ ἐδάφους τοὺς ὀρόφους φωτίζοντες.* Ebenso wird dann bei Basilios wie bei Asterios ein anderer Maßstab für die Bewertung der äußeren Güter und des *ἐπιτήδευμα* aufgestellt: Basilios fordert 592 C *εὐσεβείας ἐργάτης ἔσο· αὕτη γάρ καὶ εἰς οὐρανόν σε ἀνοίσει* und *μὴ ἀπέλθῃς πλούσιον θαυμάζων, ἀλλὰ πενίαν μετ' εὐσεβείας. Ποιμὴν οὐδὲν μέγα οὐδὲ σοφὸν ἐπιτήδευμα. Οὐκ ἂν ὀργισθεὶς ἀντὶ ὀνείδους εἶπες τῷ παροξύναντί σε· ποιμὴν εἶ . . .* 593 A *Ποιμὴν καὶ πένης, ταῦτα τῷ Χριστιανῷ τὰ σεμνολογήματα.* Asterios faßt diese Ausführungen zusammen in die Worte: 265 B C *Οὐδὲ ἀπὸ τῶν περιγείων καὶ ἐγκοσμίων τοὺς οὐρανοῦ πολίτας τιμήσομεν, ἀλλὰ πᾶν τοὐναντίον πατέρων ἀφανὴς βίος καὶ τέχναι βάναυσοι καὶ πενίας ὀνομαζόμενον ὄνειδος, ταῦτα τοῖς ἐπαίνοις μνημονευθήσεται· δόξα γὰρ Χριστιανῶν . . . ταπεινότης ἐστίν.* Es ist aber bezeichnend, daß von keinem der beiden Redner das Lob in dieser Weise durchgeführt wird. Basilios kann allerdings das Ansehen des Hirtenberufs seines Märtyrers durch den Hinweis auf seine Bedeutung im A. T. und in der

israelitischen Königsgeschichte feiern (593 ff.). Asterios aber, der auf das *ἐπιτήδευμα* des Petrus erst später in einem Einwurf zu sprechen kommt, den er sich von einem Gegner machen läßt (276), will nicht zugeben, daß Petrus arm gewesen sei, bloß weil er ein Fischer war, und kann es nicht unterlassen, den Reichtum dieses Berufes zu rühmen (vgl. 276 C *Σιγάτωσαν τοίνυν . . οἱ Πέτρῳ πενίαν ὀνειδίζοντες* usw.). Man erkennt daraus leicht, daß dieses wenig gelungene, mit dem vorher aufgestellten Grundsatz in offenem Widerspruch stehende Lob ebenso wie die Erwähnung dieses Grundsatzes selbst nur durch das literarische Vorbild veranlaßt ist.

Nicht weniger klar liegt dieses Abhängigkeitsverhältnis an einer anderen Stelle zutage. Basilios schließt seinen Lobpreis des Hirtenberufes mit einer Auslegung des Gleichnisses vom guten Hirten, die ihn auf die christologischen Streitigkeiten seiner Zeit führt. In dem Selbstbekenntnis Jesu, das in diesem Gleichnis niedergelegt ist, und das schon bei den Juden zu einem Schisma Anlaß gab (596 C D), findet er die völlig ausreichende Formel für die Christologie, und in seinem Wort: „Meine Schafe hören meine Stimme usw.“ sieht er den sichersten Weg zur Gotteserkenntnis. Alle weiteren Fragen wie z. B. *πόσος Θεὸς καὶ τί τὸ μέτρον αὐτοῦ καὶ ποταπὸς τὴν οὐσίαν;* hält er für unnötige *πολυπραγμοσύνη*, ja für gefährlich und unlösbar (597 A). Daher seine Warnung: *Μή μοι τρόπους γεννήσεως μήτε αὐτὸς τεχνολόγει μήτε ὑπὸ αἰτίαν ἀνάγαγε τὰ μὴ αἰτιολογήματα . . . Ἤκουσας Υἱόν, νόησον τὴν πρὸς Πατέρα ὁμοιότητα . .* (597 B). Diese ganze Invektive gegen die häretischen Erscheinungen in der Theologie des 4. Jahrhunderts nimmt nun Asterios ebenfalls auf; er knüpft sie an das Christusbekenntnis des Petrus an, um dessen klare Einfachheit wirksam hervortreten zu lassen: 281 A B *οὐκ ἀπὸ μακρᾶς τινος ἤρξατο περινοίας οὐδὲ κύκλον συλλογισμῶν καὶ πραγμάτων περιβαλλόμενος ἀπεκρίνατο πρὸς τὴν πεῦσιν, ὥσπερ δὴ νῦν ποιεῖν εἰώθασιν οἱ δεινοὶ σοφισταὶ καὶ τεχνολόγοι τῆς πίστεως, ἀλλ' ἐν ἁπλότητι καρδίας σύντομον ἐξέθετο τὴν ἀλήθειαν οὐ τὸν ἀγέννητον διαστείλας τῷ γεννητῷ, οὐ τὰ περὶ ὁμοίου καὶ ἀνομοίου λεπτολογήσας ἐμπλήκτως οὐδὲ τῶν ὑπὲρ πάντα οὐσιῶν πολυπραγμονήσας διαφορὰν οὐδὲ τὴν ἀμέτρητον θεότητα μετρήσας συλλογισμοῖς οἷα δὴ τὰ Ἀρείου παίγνια καὶ τὰ Εὐνομίου παρεγχειρήματα.* Daran schließt sich seine Mahnung: *Ζηλώσωμεν τοίνυν, ὦ Χριστιανοί, ὧν πίστις, οὐ πολυλογία τὸ γνώρισμα, τὸν*

ἁλιέα . . ., μελετήσωμεν λέγειν· σὺ εἶ Χριστός . ., τὰ δὲ πλείονα τούτων ἀφιέναι τοῖς λογομάχοις.

Asterios folgt also seiner Vorlage bis in die Einzelheiten einer theologischen Digression, doch nicht ohne eine gewisse Selbständigkeit zu behaupten. Seine Kritik an der gegnerischen Theologie ist in ihrem Tone merklich schärfer als die des Basilios und richtet sich mehr gegen die Form ihrer dialektischen Spitzfindigkeiten als gegen die Sache selbst[1]; die Art wie ihre Schlagwörter verwendet werden, zeigt, daß sie Asterios nicht erst aus Basilios kennt: endlich fügt er bestimmte Namen. vielleicht auch bestimmte Buchtitel[2] bei. wo Basilios die Richtung nur andeutet. Das ist die bewußte Manier des Schülers, der beweisen will. daß er den Meister verstanden hat und über die Fragen, um die es sich handelt, gut unterrichtet ist. In Wahrheit verrät er aber durch diese deutliche Tendenz nur, daß er dem Kampfe um das Dogma nicht näher steht. wie denn auch die Schlußwendung seiner Polemik gegen die Theologie eines Areios und eines Eunomios den offenen Verzicht enthält, sich mit ihr auseinanderzusetzen.

Im ganzen tritt schon hier die geschichtliche Bedeutung des Mannes, wie wir sie oben kurz gekennzeichnet haben (S. 33 f.), in die Erscheinung; zugleich fällt auf seine Arbeitsweise ein eigentümliches Licht. Das Schrifrtum der Kappadokier ist für ihn eine Quelle, aus der er für Form und Inhalt seiner Predigt mehr als bloße Anregungen schöpft. Wir werden auf diesen ihren geschichtlichen Zusammenhang zu achten haben, wenn wir nun versuchen, ihre Eigenart im einzelnen zu bestimmen.

III. Der geringe dogmatische Gehalt und das vorherrschende kultische Interesse.

Die für eine genaue Charakteristik wesentlichen Gesichtspunkte gibt uns der Prediger selbst an die Hand durch folgende

---

[1]) Ähnlich kritisiert Gregor von Nyssa in seiner berühmten Streitschrift gegen Eunomios dessen Sprache in immer neuen Wendungen als leeren Wortschwall: vgl. Meridier, L'influence de la seconde sophistique sur les oeuvres de Gr. d. N. S. 69 ff.

[2]) Die wiederholte Bezeichnung *συλλογισμοί* bestätigt die Ansicht Diekamps, daß eine Schrift des Eunomios diesen Titel getragen habe; vgl. Byzant. Ztschr. XVIII. S. 6. Ebenso weist der Ausdruck *τεχνολόγοι* wie auch das *τεχνολογεῖν* des Basilios auf ein Wortspiel des Eunomios zurück. der seine Theologie Technologie nannte; vgl. Bardenhewer a. a. O. III, S. 138.

Unterscheidung eines dreifachen Zweckes der Kanzelrede: 194 A *Κοινὰ παιδαγωγεῖα τῶν ψυχῶν αἱ πανηγύρεις συνάγονται —, ἵνα τοῖς συναγομένοις παιδευταῖς ὑποθέντες τὸ οὖς μάθομέν τι χρηστόν, ὃ πρὸ βραχέως οὐκ ἐγινώσκομεν, ἢ δόγματος ἀσφάλειαν ἢ λύσιν ἀπορουμένης γραφῆς ἤ τινα λόγον τὴν τῶν ἠθῶν ἐπανορθοῦντα κατάστασιν.*

Der an erster Stelle genannten Aufgabe, die Gemeinde im Glauben zu unterweisen und zu befestigen, genügt nun freilich die eigene Praxis des Asterios sehr wenig; sein dogmatisches Interesse ist erstaunlich gering. Die großen theologischen Streitigkeiten des 4. Jahrhunderts, die noch zu seiner Zeit die Geister in Spannung hielten, berühren ihn nur oberflächlich; wie bereits S. 38 f. gezeigt wurde, hält er sie mit dem ebenfalls mehr für die Praxis des Christentums eintretenden Basilios für überflüssige Wortklauberei und drängt auf die Rückkehr zu der einfachen Bekenntnisformel der Apostel. Seine Predigt bleibt denn auch in dem Gedankenkreis der Bibel stehen und betont daraus nur einzelne Anschauungen, die in der Lehre der Kappadokier eine Rolle spielen; so berührt er sich z. B. mit einer besonders von dem Nyssener vertretenen Ansicht in der Klage, daß die Sünde schuld sei an der Auflösung der ursprünglichen Einheit der Kultur, namentlich an der Sprachenverwirrung (197 C) [1]. Im übrigen stellt er sich auf den Boden des formulierten Dogmas und fordert Orthodoxie, ohne selbst ein inneres Verhältnis zur Glaubenslehre der Kirche zu haben.

Je weniger nun das Bekenntnis der Kirche im Mittelpunkt der Predigt des Asterios steht, desto stärker macht sich in ihr eine Art interkonfessioneller Religiosität geltend: die Mystik. Sie äußert sich in der Wertschätzung persönlicher und kultischer Frömmigkeit als Mittel der Gottesgemeinschaft; ihre Formen beschreibt der Mystagoge bis ins einzelne. So wird in der neugefundenen Rede über das Gleichnis vom Pharisäer und Zöllner dem Gebet eine ausführliche Betrachtung gewidmet, die sich deutlich mit den Ausführungen des Klemens von Alexandrien über das Gebet des Gnostikers berührt [2]. Noch mehr als bei Klemens wird bei Asterios die *ὁμιλία πρὸς τὸν θεόν*, wie das Gebet seinem Wesen nach bezeichnet wird, als förmliche Ekstase dargestellt in Ausdrücken und Bildern, die für derartige

---

[1]) Vgl. Hilt, Des heil. Gregor von Nyssa Lehre vom Menschen S. 25.

[2]) Stromat. VII cap. VII und XII bei Stählin III, p. 30 ff. und 55 ff.; vgl. dazu E. von der Goltz, Das Gebet in der ältesten Christenheit S. 261 ff.

Schilderungen in den hellenistischen Mysterienreligionen typisch sind: *Εὐχὴ τοίνυν ἐστὶν . . . ὁμιλία πρὸς θεόν, διάλεξις τοῦ λογικοῦ ζῴου πρὸς τὸν ἀληθινὸν λόγον, ἀναχώρησις καὶ λήθη τῶν γηΐνων πραγμάτων, ἄνοδος πρὸς οὐρανόν, καταφρόνησις τῶν παρόντων, οἰκείωσις πρὸς τὰ μέλλοντα*[1]. Der Beter wird in eine andere. Welt entrückt: *ἔτι ζῶν ἐξοικίζεται*[2] *τοῦ βίου καὶ παρὼν οὐ πάρεστι καὶ ἐκδημεῖ*[3] *τὴν γῆν ἐπ' ἐκείνης εὔνως*, er schaut den Unsichtbaren wie in einem Spiegel (*ἐνοπτριζόμενος*)[4]. Dabei entspricht seine äußere Stellung ganz dem inneren Erleben, ob er nun knieend betet *τῇ κλίσει τῶν γονάτων καὶ ἡ ψυχὴ συγκατακλίνεται*) oder in der Haltung des Kopfes, der Füße und der Hände das Bild des Gekreuzigten darstellt (*τοῦ σταυροῦ τὸ πάθος ἀκριβῶς ἐξεικονίζει*) zum sichtbaren Ausdruck seiner inneren „Entwerdung" (vgl. den Text S. 117 f.)[5].

Diese für die Ausbildung des griechischen Christentums charakteristische Ästhetik des Übersinnlichen tritt auch da hervor, wo Asterios die Einrichtungen der Kirche, die von ihm hauptsächlich als Kultgemeinschaft und als Erziehungsanstalt aufgefaßt wird, erklärt und symbolisch deutet. Wie das Gebet sind ihm die Sakramente Mittel der Gottesgemeinschaft; es bedeutet den Verlust großer Schätze, *ὅταν . . . ὁ μύστης καὶ θιασώτης ἐκκληθῇ τῶν μυστικῶν ἀπολαύσεων*, denn alle Güter der Welt vermögen jene himmlischen Gnadengüter nicht aufzuwiegen (unten S. 110, 32 ff.). Die Wirkung der Taufe beschreibt er ebenso als Reinigung von den Sünden wie als Wiedergeburt und Erleuchtung (or. VII, 257 B, Phot. bibl. p. 502 a 8)[6]. Die Bedeutung, die er den Sakramenten beilegt, kommt auch darin zum Ausdruck, daß er sie

---

[1]) Vgl. Clem. Al. cap. XII p. 55 *οὗτος . . . οὐ γεύεται τῶν ἐν κόσμῳ καλῶν, πάντων τῶν ἐνταῦθα καταμεγαλοφρονῶν* usw.

[2]) Vgl. Philo: Quis rer. div. her. 53 ed. Wendl. vol. III. p. 60 *ἐξοικίζεται ἐν ἡμῖν ὁ νοῦς* usw.

[3]) Vgl. Paulus: II. Cor. 5, 8; dazu Reitzenstein, Hellen. Mysterienrel. S. 193.

[4]) Vgl. Koch: Das mystische Schauen beim hl. Gregor von Nyssa, Theolog. Quartalschr. 80 (1898), S. 397 ff.

[5]) Ähnlich Clem. Al. cap. VII, p. 30 *ταύτῃ* (scil. *τῇ εὐχῇ*) *καὶ προσανατείνομεν τὴν κεφαλὴν καὶ τὰς χεῖρας εἰς οὐρανὸν αἴρομεν τούς τε πόδας ἐπεγείρομεν . . . ἐπακολουθοῦντες τῇ προθυμίᾳ τοῦ πνεύματος εἰς τὴν νοητὴν οὐσίαν καὶ συναφιστάνειν λόγῳ τὸ σῶμα τῆς γῆς πειρώμενοι, μετάρσιον ποιησάμενοι τὴν ψυχὴν* usw.; vgl. ferner Tertullian de orat. cap. XIV bei Öhler I p. 566: nos vero non attollimus tantum. sed etiam expandimus et de dominica passione modulati et orantes confitemur Christo, s. darüber auch E. von der Goltz a. a. O. S. 271 ff.

[6]) Vgl. Usener. Relig. Unters. I, S. 165.

mit den Gleichnissen Jesu in Verbindung bringt: so deutet er als Taufe und Abendmahl den Vermögensanteil, den der verlorene Sohn vom Vater beanspruchen darf (unten S. 109, 2ff.). So sehr sich in diesen allegorisierenden Neigungen ein Mangel an Wahrheitssinn bekundet, der Geist, in dem er sein Amt als Mystagoge übt, zeugt doch von einer durchaus gesunden sittlichen Persönlichkeit, die von dem ehrlichen Bestreben geleitet wird, der Form einen tieferen Gehalt zu geben, und die mit allem Ernste auf eine Verinnerlichung der Religion hinarbeitet. Dieser Wille verrät sich z. B. in dem Eifer, womit sich Asterios gegen die sonderbare Sitte seiner Zeitgenossen wendet, bildliche Darstellungen evangelischer Erzählungen und Gestalten auf den Gewändern zur Schau zu tragen (or. I, 169 A—C).

Was er will, ist freilich nichts weniger als die Verbreitung einer Bildungsreligion; er kommt vielmehr dem Bedürfnis der Masse weit entgegen und gibt ihrem religiösen Triebleben neue Nahrung durch Anpassung christlicher Vorstellungen und Gebräuche an den besonders auf dem Lande tiefgewurzelten heidnischen Volksglauben. Für dieses Eindringen unterchristlicher Elemente in das kirchliche Leben, wie für die Entwicklung des griechisch-orthodoxen Christentums überhaupt, wird er immer als gewichtiger Zeuge zu nennen sein. Der Heiligenverehrung und dem Reliquienkult redet er kräftig das Wort. Jene verteidigt er gegen die rationalistische Opposition der Eunomianer, die darin eine Kreaturvergötterung sahen, indem er Heiligenkult und Gottesanbetung ihrem Werte nach streng unterscheidet (or. X, 321 D). Die Gründe der Juden gegen den Reliquiendienst entkräftet er schlagfertig dadurch, daß er aus ihrer eigenen Tradition seine Berechtigung herleitet (325 C—328 C)[2]. Neben der Verteidigung der bereits bestehenden läßt sich Asterios auch die Einführung und Verbreitung neuer Kulte angelegen sein: für die Verehrung eines einheimischen Märtyrers, des Phokas von Sinope, macht er eifrig Propaganda (or. IX)[3]. Daß er auch bei der Feier des Peter-Paulfestes[4] vor einer neuen Aufgabe steht, deutet

[1]) Vgl. Lucius-Anrich, Die Anfänge des Heiligenkultes S. 175, 182 ff., 294 f., 333, 336.

[2]) Zur Schilderung des segensreichen Wirkens der Heiligen (321 C f), vgl. Basil. in Mamas c. 1 M. 31, 589 C.

[3]) Der Legende, die er von ihm erzählt, liegt ein antikes Schiffermärchen zugrunde. Vgl. Radermacher „St. Phokas", Archiv f. Rel.-Wiss. VII, S 417; Kern „Der Robbengott Phokas" ebenda X, S. 82.

[4]) Vgl. Zöckler bei Hauck, R E. f. pr. Th. 15, S. 212 ff.

er bei der Bezugnahme auf die Praxis seiner Vorgänger an der oben zitierten Stelle selber an (vgl. auch 281 A *κἂν μηδεὶς ἐπαινεῖν τὸν ἄνδρα προέληται*). An der ganzen Neuordnung des Festkalenders, die die Kirche damals vornehmen mußte, um die festfrohen Christengemeinden von der Teilnahme an heidnischen und jüdischen Lustbarkeiten, ja sogar an ernsten Feiern der Synagoge zurückzuhalten, zeigt er sich stark interessiert; hatte er doch selbst mit dem bezeichneten Mißstand zu kämpfen. In einer besonderen Rede (or. IV) wendet er sich gegen die Beteiligung der Christen am Kalendenfest. Die erste Bedingung für die Begehung eines Festes, sagt er dort, ist die Erkenntnis seines Zweckes. Nach diesem Grundsatz, den er auch selbst in der Einleitung seiner Märtyrerreden zur Anwendung zu bringen pflegt, erweist sich ihm jenes Volksfest als ein Unsinn gegenüber den christlichen Festen, unter denen er an erster Stelle Weihnachten *(Γενέθλιον)*, dann das Epiphanienfest *(Φῶτα)* und schließlich Ostern *(Ἀνάστασις)* nennt (217 C). Eine andere Festfolge deutet er in der Rede auf die Märtyrer (or. X) an durch die Namen *Χριστός, Στέφανος, Ἰωάννης ὁ Βαπτιστής, Ἰάκωβος, Πέτρος, Παῦλος, Θωμᾶς*[1], nachdem er vorher die altheidnischen Feste, als deren Ersatz ihm die christlichen gelten, die Feste der Demeter und der Kore, des Dionysos, Herakles und Asklepios aufgezählt hat (324 B). Es sind demnach von allen kirchlichen Fragen hauptsächlich die äußeren des Kultes und der Organisation, die den Amasener Bischof beschäftigen und eine Reihe seiner Kasualreden veranlaßt haben.

IV. Die Art der Exegese.

Eine andere Gruppe von Reden zeigt, inwieweit er der zweiten Aufgabe, die er der Predigt zuweist, nämlich der homiletischen *(λύσις γραφῆς)* gerecht wird. Form und Art seiner Schrifterklärung ist nicht in allen exegetischen Reden des Asterios die gleiche. Wir finden bei ihm ebenso die analytische wie die synthetische Methode. Als reinste Vertreter beider Gattungen können die neuen Predigten gelten, die von allen die klarste Architektonik aufweisen. Die Überlieferung deutet den Unterschied ihrer Form an, indem sie die eine als *λόγος*, die andere als *ὁμιλία* bezeichnet. Im Mittelpunkt des *λόγος εἰς τὸ Ἄνθρωποι δύο ἀνέβησαν κτλ.* steht eine Betrachtung über das

---

[1]) Vgl. Usener a. a. O. S. 250.

Gebet; das zu behandelnde Gleichnis dient nur als Veranschaulichung der Forderung, daß man mit demütigem Herzen beten soll. Dagegen bildet den Hauptteil der *ὁμιλία εἰς τοὺς δύο υἱοὺς τοὺς παρὰ τῷ Λουκᾷ* eine fortlaufende Erklärung des Gleichnisses; durch Voranstellung der zu erklärenden Stelle werden ihre Abschnitte scharf markiert. Sonst sind beide Formen mehr oder weniger gemischt. Doch überwiegt die Neigung für eine systematische Behandlung des Bibeltextes. Ihr zuliebe wird zuweilen ein im Text nicht eigentlich gegebenes Thema behandelt, wie z. B. in der Homilie *εἰς τὸν οἰκονόμον τῆς ἀδικίας* (or. II) die These, daß der Mensch nicht Eigentümer, nur Verwalter seiner Güter sei: erst gegen den Schluß hin wird als Beispiel für das falsche Verhältnis des Menschen zu seinem Besitz unter anderen auch der *οἰκονόμος* des Gleichnisses genannt und noch eine kurze Auslegung versucht (192 D f). Den Übergang von der analytischen zur synthetischen Methode lassen auch die nicht seltene Vorausangabe von Thema und Teilen (z. B. or. I *εἰς τὸν πλούσιον καὶ Λάζαρον* 164 B: *τοῦ μὲν τὴν φιλότιμον ἀπόλαυσιν, τοῦ δὲ τὴν τεθλιμμένην ζωὴν . . καὶ τὸ τέλος ἀμφοτέρων*) und die häufigen zurück- und vorausweisenden Übergangsformeln erkennen. Diese ganze auf eine klare Struktur der Rede angelegte Technik erweist den Amasener Bischof wieder als Schüler der Kappadokier, die den *λόγος* auf den Höhepunkt der rhetorischen Kunst führten[1]; dabei kommt ihm der oben bezeichnete Mangel an theologischem Interesse zu statten: seine Predigt leidet weniger als die seiner Meister an dogmatischen Abschweifungen, höchstens an solchen rhetorischer Natur.

Der Wert der Predigt bestimmt sich aber mehr nach dem Maße, in welchem die allegorische oder die grammatisch-historische Interpretationsmethode angewendet wird. In dieser Hinsicht zeigt die Exegese des Asterios eine gewisse Zwiespältigkeit, wie wir sie noch stärker bei den Kappadokiern beobachten. Diese wandten sich wenigstens in der Theorie von der alexandrinischen Allegorese ab, in der Praxis gelang es ihnen nicht, sie ganz zu überwinden. am wenigens dem Nyssener[2]. Auch Asterios kennt ihre Gefahr, die Abirrung vom wirklichen Sinn

---

[1]) Vgl. Christlieb-Schian bei Hauck, Realenzykl. f. pr. Th.³ 15 (1904), S. 631, wo freilich Asterios ohne besondere Begründung als Nachahmer des Joh. Chrysostomos genannt wird.

[2]) Vgl. Meridier a. a. O. S. 208 ff.

des Textes (193 B *οὐ γὰρ εὔκολόν ἐστιν εἰς ἀλληγορίαν ἀκόλουθον μετασκευάσαι τῷ γεγραμμένῳ*), und nicht ohne Vorsicht, erst nach einer umständlichen Motivierung, geht er einmal daran, den Ausdruck „Abrahams Schoß“ als Bild zu erklären (173 B)[1]. Dann aber gestattet er sich die Annahme einer ziemlich wilden Allegorie: Um nachzuweisen, daß Abraham schon bei Lebzeiten ein Knecht Christi war, will er unter den drei Männern, die einmal bei dem Patriarchen Einkehr hielten und von ihm bewirtet wurden, die Personen der göttlichen Trinität verstanden wissen (173 B f). Noch mehr als in seiner alttestamentlichen Exegese macht sich diese allegorisierende Art in der neutestamentlichen Bibelerklärung des Asterios geltend; für seine Gleichnisauslegung, die den breitesten Raum seiner homiletischen Tätigkeit einnimmt, hat er sie geradezu zum Prinzip erhoben. Hier entfernt er sich von der Ansicht der Kappadokier, daß Jesus seine Gleichnisse zur Verdeutlichung, nicht zur Verdunkelung seiner Lehre gegeben habe: er nennt sie vielmehr noch ganz im Sinne der apostolischen Väter[2] *αἰνίγματα* (180 A, in fil. prod. unten S. 113, 26) oder *ἐπεσκιασμένους λόγους* (181 A) und leitet daraus die Notwendigkeit der allegorischen Ausdeutung des Einzelwortes ab (vgl. in fil. prod. S. 113, 21 ff. *ταῦτα δὲ πάντα οὐχ ὡς διήγημα ἐν τῷ κοινῷ ἀνεγράφη, ἀλλ' ἕκαστος λόγος γέμει μυστήρια κεκρυμμένης ἀλληγορίας· παραβολὴ γάρ ἐστιν, ὡς ἴστε· πᾶς δὲ παραβολικὸς λόγος ἐξ ἄλλων τῶν φαινομένων πρὸς ἕτερα μυσταγωγεῖ τὰ νοούμενα* und vorher S. 108, 18 ff.: *ἄριστον πρᾶγμα καὶ τῷ λογικῷ πρέπον ζῴῳ τὸ κεκρυμμένην ἀσαφείᾳ γνώμην ἐπιμελῶς ἀνιχνεύειν καὶ προάγειν εἰς φῶς*, ferner 173 B u. a.). Demgemäß sucht er bei der Erklärung des Gleichnisses vom verlorenen Sohn auch

---

[1]) Er versucht zunächst, den Literalsinn des Wortes *κόλπος* als unhaltbar zu erweisen; wenn er dann aber zur Verdeutlichung seiner übertragenen Bedeutung das Bild vom windstillen Hafen verwendet, so nimmt er damit offenbar die Erklärung eines der tiefgründigen Schriftforscher, von denen er vorher sprach (173 B *ὃ καὶ διαπορήσεως ἀφορμὴν παρέχει τοῖς ἡδέως τὰ βάθη τῶν Γραφῶν βασανίζουσι*), nämlich des Nysseners auf. Vgl. Greg. Nyss. de anima et ressur. M. 46 p. 84 c *ὥσπερ οὖν τὴν ποιὰν τοῦ πελάγους περιγραφὴν ἐκ καταχρήσεώς τινος ὀνομάζομεν κόλπον, οὕτω δοκεῖ ἀμετρήτων ἐκείνων ἀγαθῶν τὴν ἔνδειξιν ὁ λόγος τῷ τοῦ κόλπου διασημαίνειν ὀνόματι, ᾧ πάντες οἱ δι' ἀρετῆς τὸν παρόντα διαπλέοντες βίον, ὅταν ἐντεῦθεν ἀπαίρωσιν, ὥσπερ ἐν ἀκατακλύστῳ λιμένι τῷ ἀγαθῷ κόλπῳ τὰς ψυχὰς ἐνορμίζονται* und Ast. 173 D *τὸν κόλπον αὐτοῦ οἷον εὔδιόν τινα λιμένα καὶ ἄκλυστον ἀναπαυτήριον εἶναι τῶν δικαίων φησί.*

[2]) Vgl. Jülicher, Die Gleichnisreden Jesu I (1899), S. 205 u. S. 227 ff.

in so nebensächlichen Zügen wie in der Beschenkung des Heimgekehrten mit *στολή, δακτύλιος* und *ὑποδήματα* einen mystischen Sinn. Vor allem kommt es ihm darauf an, in den Gleichnissen Andeutungen kirchlicher Institutionen aufzuzeigen. Das *ἐπιβάλλον μέρος*, auf das der verlorene Sohn Anspruch macht, bedeutet, wie wir früher (S. 42) sahen, nichts anderes als Taufe und Abendmahl. Das Pferd, auf dem der barmherzige Samariter den verunglückten Wanderer in eine Herberge führt. ist das göttliche Wort, das den Sünder zur Kirche leitet (Phot. bibl. p. 500 b f.). Das blutflüssige Weib, das von Jesus geheilt wurde, ist das Bild der Heidenkirche (Mai. NBP p. 673). So trübt eine stellenweise recht willkürliche Allegorese die Klarheit des den biblischen Beispielerzählungen zugrunde liegenden Gedankens.

V. Der ethische, speziell kynische Grundcharakter.

Glücklicher als in der Aufspürung des mystischen Sinnes ist Asterios in der Hervorhebung des moralischen Sinnes; sie verbindet sich bei ihm sofort mit der Feststellung des Literalsinnes: so findet er in dem *πτωχός*, womit Lazarus im Gleichnis bezeichnet wird. ähnlich wie Gregor von Nyssa in der 1. Seligpreisung (M. 44, p. 1205 D) neben der wörtlichen Bedeutung den Begriff der Demut (176 A *Διπλῆ τίς ἐστιν ἡ περὶ τὸν πτωχὸν σημασία· ἡ μὲν δηλοῦσα τῶν ἀναγκαίων τὴν ἔνδειαν, ἡ δὲ τὴν μετριοφροσύνην καὶ τοῦ ἤθους τὴν ταπεινότητα*). Vielfach kennt er überhaupt keine andere als die moralische Ausdeutung einer Schriftstelle: ja er trägt in seiner Vorliebe für solche Exegese moralische Züge in ein Gleichnis ein, die ihm nach dem biblischen Wortlaut vollständig fehlen. So wird z. B. der Vater des verlorenen Sohnes, der diesem ohne Zögern das Erbteil herausgibt, gerühmt als *οὐ μικρολόγος οὐδὲ φειδωλὸς ἢ βραδὺς εἰς τὴν χάριν κτλ.* (u. S. 109, 6ff.). Schon daraus geht hervor, daß Asterios seine Hauptaufgabe auf jenem dritten Gebiet sieht, das er der Predigt zuweist. in der Moralisierung der Lebensführung.

In dieser Tendenz vereinigt sich seine homiletische mit seiner panegyrischen Beredsamkeit. Er stellt in den Mittelpunkt seiner Betrachtung entweder die fingierten Personen der Gleichnisse oder die Gestalten der heiligen Geschichte und Legende, um aus ihrem Verhalten die Grundsätze seiner Moral abzuleiten und sie dann auf das Leben seiner Zuhörer anzuwenden. Hier

fand seine dem spekulativen Denken abgeneigte und nur aufs Praktische gerichtete Natur den günstigsten Boden zur Entfaltung[1]. Auf ihm erwuchs dem Amasener Bischof, dem jeder Einfluß auf die Entwicklung der Lehre selbst versagt blieb, eine Bedeutung nicht bloß für die Geschichte der christlichen Predigt[2], sondern auch, was erst in unsern Tagen richtig eingeschätzt wird, für die allgemeine Kulturgeschichte.

Natürlich ist es kein geschlossenes System in durchsichtiger Begründung, das dieser Predigt zugrunde liegt. Sie zweckt ja nicht eigentlich auf maximenhaftes Wollen, auf Persönlichkeitsbildung ab, sondern will auf die breiten Massen wirken und ihr Triebleben regulieren. Darum erscheinen ihre Forderungen vor allem als Gebote Gottes, die in Lehre und Musterbild objektiv gegeben sind, als Vorschriften der geoffenbarten Religion, die eine unbestrittene Gültigkeit haben, und der Apparat des Glaubens, besonders die Vorstellung von der Vergeltung im Jenseits, wird in den Dienst dieser Propaganda gestellt. Ein lehrreiches Beispiel dafür bietet die Einleitung der an der Spitze der Migneschen Sammlung stehenden Homilie auf Lazarus. Als Quellen der christlichen Ethik werden hier einerseits die *ἀποφατικὰ καὶ δογματικὰ θεσπίσματα* und die *προφητικὰ καὶ εὐαγγελικὰ στόματα*, andererseits die *πρακτικὰ ὑποδείγματα* erwähnt, unter denen das von Lazarus mit dem Ausblick auf das Los des Armen und des Reichen nach dem Tode als besonders wirkungsvoll hervorgehoben wird (164 A B).

Gleichwohl ist das ethische Denken des Asterios im letzten Grunde nicht spezifisch religiös-christlich. Wie er die *δεσποτικοὶ νόμοι* ohne weiteres mit den *ἀρετῆς παραγγέλματα* gleichsetzt (or. II. 185 A), so faßt er das Christentum überhaupt in erster Linie als Ethik, nicht als Religion auf. Kaum begegnen wir einmal dem im Mittelpunkt des christlichen Glaubens stehenden Erlösungsgedanken. Seine Predigt läuft immer auf die Forderung hinaus, die Seele von der Einwirkung der Welt rein zu erhalten und sie aus der Macht der Sinnlichkeit zu lösen.

---

[1]) Vgl. or. IX, p. 321 A *Ἡ γὰρ λογικὴ παίδευσις τῆς πρακτικῆς ἐνεργείας ἥττων καὶ ἀσθενεστέρα διδάσκαλος*, eine unendlich oft wiederholte heidnische Sentenz.

[2]) Neben der glücklichen Teilung des Textes (s. oben S. 44) ist es besonders die fruchtbare Behandlung des Themas, was man an der asterianischen Predigt lobt; vgl. Schian-Krüger bei Hauck. Realenzykl. f. pr. Th. 15, S. 634.

Damit steht er aber noch ganz auf dem Boden der antiken Ethik, oder genauer: er steht an dem Punkte, wo beide Welten, die antik-heidnische und die christliche, ineinander fließen. Man kann sagen: Asterios interpretiert das Christentum im Sinne der Moralphilosophie. Aus ihrem Inventar stammt das Bild des Bettlerphilosophen, das er in dem armen Lazarus zeichnet. Das Gleichnis selbst erscheint ihm nicht anders als wie eine Satire, in der sich Jesus über das Gebaren der Reichen in knappen beißenden Worten lustig macht (164 B *Διὰ δύο συντόμων ὀνομάτων ὁ λόγος σκώπτει καὶ κωμῳδεῖ τὴν πλαδῶσαν καὶ ἄμετρον τῶν κακῶς πλουτούντων διάχυσιν*. Ähnlich heißt es in der Auslegung des Gleichnisses vom verlorenen Sohn vom älteren Bruder *κωμῳδεῖ τοῦ ἀδελφοῦ τὸν βίον ... θεατρίζων τὰ ἔργα*). Die erste Seligpreisung *Μακάριοι οἱ πτωχοὶ τῷ πνεύματι* deutet er auf diejenigen, die wie Lazarus die Loslösung von der Welt und ihren Gütern innerlich vollzogen haben (176 B–D). Seine Auffassung vom Wesen des Christentums tritt besonders auch in der Art hervor, wie er die Tugenden des Märtyrers aufzählt und als die von seinen Zuhörern unerreichten Ideale hinstellt (or. X, 313 C *Εἰ ἐκεῖνος ἐνίκησε φλόγα πυρὸς τῇ καρτερίᾳ, σὺ πῶς πορνείαν οὐ δαμάζεις τῇ σωφροσύνῃ; Εἰ ὁ μάρτυς οὐκ ἐλέησε πλοῦτον ὃν ἠφίει, καὶ χρήματα, διὰ τί σὺ ὀλίγου οὐ καταφρονεῖς ἀργυρίου ὑπὲρ δικαιοσύνης; Εἰ ὁ μάρτυς γένος θεοῦ οὐ προετίμησεν, ἀλλ' ἀπεζεύχθη γυναικός, παίδων, φιλτάτων, πῶς σὺ οὐ κολάζεις τὴν προσπάθειαν, διὰ δὲ πρόσωπα τυχὸν σχέσιν πρὸς σὲ οἰκειότητος ἔχοντα ὑπερπηδᾷς τὸ δίκαιον καὶ τοῦ θεοῦ τὸν φόβον παραλογίζῃ; Εἰ ὁ μάρτυς τὸ σῶμα διὰ θεὸν ἐξεδύσατο, πῶς αὐτὸς ἑνὸς οὐ καταφρονεῖς χιτωνίσκου εἰς σκέπην γυμνοῦ;*). Die hier erhobenen Forderungen der *ἄσκησις*, des *καρτερεῖν* und der *ἀπάθεια* sind bekanntlich keineswegs genuin christlich; vielmehr setzen sich in ihnen Grundanschauungen der heidnischen Moralphilosophie — hier haben wir den reinen Kynismus — auf dem durch seine dualistische Weltauffassung dafür vorbereiteten Boden des Christentums durch.

Der Verlauf dieser Entwicklung ist im einzelnen noch nicht genügend aufgehellt; im allgemeinen ist er klar[1]: es zeigt sich, daß gerade in der Zeit des Asterios die Berührung zwischen Christentum und Kynismus sehr eng war. Wäre doch der

---

[1]) Vgl. die Übersicht bei Wendland, Hellen.-röm. Kultur, Kap. V und IX.

Kyniker Maximos durch Vermittelung des Gregor von Nazianz beinahe Bischof von Konstantinopel geworden[1]. Gegner der Kirche wie Julian benützten die Tatsache dieser Verwandtschaft als Waffe zur Bekämpfung des Christentums, und seine Verteidiger wie Joh. Chrysostomos hatten Mühe, einen Unterschied aufrecht zu erhalten und die heidnische Konkurrenz aus dem Felde zu schlagen[2]. Asterios steht ihr durchaus freundlich gegenüber. In dem großen Kampfe, in dem sich damals das Christentum mit der alten Welt auseinandersetzte, treffen wir ihn wieder in der Gefolgschaft der Kappadokier, die von dem reichen Erbe der antiken Kultur besonders ihre ethischen Werte für das Christentum sicher stellten[3]. Wie Basilios dem Meister der kynischen Sekte Diogenes wiederholt offene Bewunderung zollt[4], so gedenkt auch Asterios des bekannten Sinopeers in einer unzweideutigen Anspielung beim Lobe der *πατρίς* des Phokas, der ebenfalls aus Sinope stammt, mit warmen Worten; es klingt wie eine Verurteilung der kleinlichen Eifersüchteleien im christlichen Lager, wenn er dabei zu verstehen gibt, daß ihm Sittlichkeit über Religion gehe: 304 C D *Ἤνεγκε τοίνυν τὸν ἅγιον ἄνδρα τοῦτον, τὸ μέγα Χριστιανῶν ὄφελος ἡ γείτων Σινώπη, πόλις ἀρχαία καὶ γνώριμος, εὔπορος καρτερῶν καὶ φιλοσόφων ἀνδρῶν. Μὴ γάρ μοί τις λογιζέσθω νῦν τὸ τῆς θρησκείας διάφορον, ἀλλ' εἰ σπουδαίων ὅλως ἀνδρῶν τροφὸς καὶ μήτηρ ἐδείχθη*[5]. Nach diesem Zeugnis kann kein Zweifel mehr darüber sein, daß der kynische Einschlag, den die asterianische Predigt zeigt, auf bewußtem Anschluß des christlichen Bischofs an die heidnischen Moralisten beruht.

Bevor wir nun versuchen, Art und Umfang dieser Beeinflussung genauer festzustellen, muß ein kurzes Wort über die Abwandelung gesagt werden, die der Kynismus in seinen Ausdrucksformen bis auf die Zeit des Asterios erfahren hat. Das

---

[1]) E. Schwartz, Charakterköpfe II, S. 2.

[2]) E. Norden, Fleckeisens Jhrb. Suppl. 19, S. 400 ff.

[3]) Vgl. dazu jetzt J. Geffcken, Antike Kulturkämpfe, Jhrb. f. d. kl. Altertum XXIX (1912), S. 608 ff.

[4]) Vgl. Büttner, Basileios d. Gr. Mahnworte an die Jugend S. 45.

[5]) Über das Gegenbild dazu bei Tertullian, der adversus Marcionem I. p. 290 f. die Häresie des Sinopeers Marcion mit dem paradoxen Gebahren seines Landsmannes Diogenes in Parallele setzt, vgl. Dr. A. Bill, Zur Erklärung und Textkritik des 1. Buches Tertullians „Adversus Marcionem", T. U. XXXVIII, 2, S. 9 f.

altkynische Ideal hatte seine scharfe Ausprägung in der Diatribe oder auch in der pointierten Anekdote, der *χρεία* erhalten. Beide Formen fanden schon früh auch bei den Stoikern Eingang; Diogenes Laertios verzeichnet *διατριβαί* für Kleanthes, Persaios und Sphairos, für die beiden ersteren auch *χρεῖαι;* ähnlicher Art waren die *ὁμοιώματα* des Ariston von Chios. Als dann in der Folgezeit mit der fortschreitenden Popularisierung der Philosophie sich die Gegensätze zwischen den verschiedenen Schulen mehr und mehr ausglichen, wurden mit dem Inhalt der nivellierten Moral auch die Ausdrucksmittel und Formen für ihre Verbreitung Gemeingut aller Richtungen. Allerdings büßte dabei die kynische Diatribe viele wirkungsvolle Reize ein. Das allgemeine Charakteristikum der ethischen Massenpropaganda war nun die *πολυπραγμοσύνη,* das aliena negotia curare, wie es Plutarch in einer eigenen Schrift schildert und Horaz Sat. II, 3 in der Person des Damasipp karikiert. Diese Moralisten sahen ihre Aufgabe darin, das Leben ihrer Mitmenschen zu überwachen — daher heißen sie sich auch *κατάσκοποι* —, und ihre Fehler aufzudecken; indem sie diese heilen, werden sie zu *ἐπίσκοποι;* ihre Tätigkeit ist ein beständiges *ἐλέγχειν, νουθετεῖν, ἰατρεύειν,* ihr Ziel in jedem Falle ein *ὠφελεῖν.* Diesem Zwecke dient auch die Unterhaltungsliteratur, die Philosophenaretalogie, die sich an Gestalten wie Apollonios von Tyana oder Euphrates anschließt. Die Träger dieser Bewegung mögen sich vielfach von Art und Sinn des alten Kynismus weit entfernt haben, dennoch faßten sie sich am liebsten mit dem Namen Kyniker zusammen; die Möglichkeit eines äußeren Anschlusses an diese Richtung war eben von vornherein dadurch gegeben, daß der Kynismus nicht durch feste Dogmen wie die anderen Schulen abgegrenzt war[1].

An Tendenzen, Formen und Motive dieser heidnischen Prediger knüpft nun die Kanzelrede des christlichen *ἐπίσκοπος* unverkennbar an. Aus ihrem Programm nimmt er die Schlagwörter auf, um die für ihn selbst vorbildliche Art des Auftretens der Apostel zu schildern: vgl. 272 D (Petri Verhalten gegen Ananias und Sapphira) *οὐκ ὠμὸς ὢν καὶ φονικὸς τὴν γνώμην, ἀλλὰ κατὰ σκοπὸν ὠφελείας, οὕτως ἰατρεύσας τὴν*

---

[1]) Vgl. dazu Norden, Fleck. Jhrb. Suppl. 19, S. 377, 381[1], 392; Reitzenstein, Hellenist. Wundererzählungen S. 45 und sonst; Wendland, Hellen.-röm. Kultur S. 39 ff.; E. Schwartz, Charakterköpfe II, S. 26.

ἁμαρτίαν . . . εἰκότως ἐνόμισεν οὐ τῆς ἐκ λόγων νουθεσίας μόνον χρήζειν τοὺς μαθητάς, ἀλλὰ καὶ φόβου τινὸς εὐπράκτου . . . καὶ διὰ τοῦτο ἐλέγξας τὴν ἁμαρτίαν εὐθὺς θάνατον τὴν τιμωρίαν ἐπήγαγεν[1]. In den Stoffen der Märtyrerrede, die einen Hauptteil der Beredsamkeit des Asterios ausmacht, setzt sich die hellenistische Wundererzählung auf christlichem Boden fort[2]; wahrscheinlich hat er auch seine Vorliebe für Gleichnisreden von seinen heidnischen Vorgängern ererbt. Sicher läßt sich dies von der Auffassung behaupten, die er an die biblischen Gleichnisse heranbringt; er findet in ihnen, wie bereits S. 48 angedeutet wurde, einen skurrilen Zug und betont dieses Merkmal öfter. Ja, es ist die Theorie der reizvollen Diatribe eines Bion, die er mit ihrer genauen psychologischen Begründung und in ihrer rein kynischen Formulierung unverändert auf die Gleichnisse Jesu überträgt; so erklärt er in der Auslegung des Gleichnisses vom verlorenen Sohn: *Ἐπειδὴ δὲ τὴν ἐκ τοῦ προφανοῦς παρρησίαν οὐκ ἔφερον ὥσπερ πῶλοί τινες ἄγριοι χειρὸς ἐπαφήν, τοῖς παραβολικοῖς τῶν λόγων καταμίξας αὐτῇ ὥσπερ τινὶ μέλιτι πικρὸν καὶ ἀηδὲς φάρμακον, οὕτως αὐτῶν εὐμηχάνως ἐξιᾶται τὴν νόσον*[3]. Inwieweit dieses Prinzip die Form seiner eigenen Predigt bestimmt, wird später genauer zu zeigen sein. Aber auch ihr Inhalt verrät immer wieder den kynischen Standpunkt des Verfassers. Natürlich begegnen fast ausnahmslos die sog. kynischen *τόποι*, in denen sich die Moral der Popularphilosophie konsolidiert hatte. Für sich allein mögen sie nicht mehr als die kynische „Allerweltsdiatribe“ beweisen; in dem Zusammenhang, in welchem sie bei Asterios erscheinen, scheinen sie mehr zu bedeuten. Sie seien daher zur Charakterisierung der asterianischen Moralpredigt hier genannt, zumal diese in der über-

---

[1]) Man vergleiche damit die Schilderung der Wirksamkeit des Euphrates bei Plinius ep. I, 10. — Als *νουθεσία* wird die Ansprache an die Gemeinde bereits in dem bekannten Zeugnis des Justin Apol. I, c. 67 bezeichnet, und die älteste christliche Predigt, der 2. Klemensbrief, kann als solche gelten. Mit der kynischen Volkspredigt vergleicht auch Origenes die christliche Missionsverkündigung.

[2]) Reitzenstein, Hellenist. Wundererz. S. 37.

[3]) Ein Spruch des Diogenes — freilich von zweifelhafter Echtheit — lautet: *Οἱ μὲν ἰατροὶ τὰς τῶν ἐκλεικτῶν φαρμάκων πικρίας μέλιτι, οἱ δὲ σοφοὶ τὰς τῶν δυσκολωτέρων ἀνθρώπων ὁμιλίας ἱλαρότητι γλυκαίνουσιν* zitiert bei Gerhard, Phoinix von Kolophon S. 41, wo u. a. auch Themistios als Zeuge für dieses kynische Prinzip genannt wird. Eine andere Gnome des Diogenes ist: *Τὸ ἀληθὲς πικρόν ἐστι καὶ ἀηδὲς τοῖς ἀνοήτοις* bei Gerh. S. 34.

reichen Literatur der letzten Jahre über die Diatribe unberücksichtigt blieb[1].

Der Maßstab für die kynische Wertung des Lebens ist das *ἀναγκαῖον καὶ λυσιτελές*. Wie Basilios[2] legt ihn auch Asterios seinem moralischen Räsonnement zugrunde und regelt nach dieser Norm die ganze Lebensführung: was darüber hinausgeht, ist *τρυφή, κενοδοξία* oder *πλεονεξία* (164 C f., 204 D). Erstere wird in allen ihren Erscheinungen leidenschaftlich bekämpft: in Kleidung (164 C—168 C)[3], in Wohnung und Hauseinrichtung (169 A—B), in Nahrung (169 C) und in der Unterhaltung (188 D—189 A)[4]. Andererseits wird die Einfachheit (*εὐτέλεια*) an Phokas (304 D) wie an Paulus (296 A) rühmend hervorgehoben. Letzterer wird in seinem Bemühen, durch seiner Hände Arbeit sein Brot selbst zu verdienen, als Vorbild auch für die Priester hingestellt und damit dem durch die Kyniker zu Ehren gebrachten *πόνος* das Wort geredet[5]. Sinnlichen Lüsten gegenüber erscheint die Keuschheit der Susanna in

---

[1]) Ähnlich zeigt Wendland den Kynismus bei Philon: Beiträge zur Geschichte der griech. Philos. u. Rel. S. 7 ff.

[2]) *Πρὸς νέους* c. 8 M. 31, 585 A, *πρὸς πλουτ.* c. 2 M. 31, 284 u. a. Vgl. Büttner a. a. O. S. 44[2]; dazu jetzt Dirking, S. Basilii Magni de divitiis et paupertate sententiae S. 18.

[3]) Er berührt sich dabei besonders auffällig mit Basilios *πρὸς πλουτ.* M. 31, 289, wie folgende Gegenüberstellung zeigt:

Ast. 165 B *Ἂν δὲ καταλιμπάνων τὸ πρόβατον καὶ τὸ ἔριον .. ταῖς ματαίαις ἐπινοίαις καὶ ἐμπλήκτοις ἐπιθυμίαις ἐκδιαιτώμενος καὶ πρὸς τὸν ἀνθόβαφον ἐρχόμενος ... ἵνα τὸν κόχλον ἐκ θαλάσσης θηρεύσας —, ὁ τοιοῦτος μαστίζεται ὡς βλὰξ καὶ θηλυδρίας κόσμοις ἀθλίων κορασίων καλλωπιζόμενος.*

Bas. 289 A *συνάγουσι τοὺς ἀνθοβαφεῖς... οὐδεὶς ἐξαρκεῖ πλοῦτος ταῖς γυναικείαις ἐπιθυμίαις ὑπηρετούμενος . . . ὅταν σπουδάζηται ... τὰ ἐκ θαλάσσης ἄνθη, ἡ κόχλος, ἡ πίννα ὑπὲρ τὸ ἐκ τῶν προβάτων ἔριον.*

[4]) Die Aufzählung der *οἰκίαι* für Sommer und Winter, der *ἐσθῆτες πολυτελεῖς* für die *βάθρα, κλῖναι, στιβάδες, θύραι*, der *σκεύη* in Gold und Silber, der *ὄρνιθες, ἀρώματα* und des *δορυφορικὸν τῆς τραπέζης*, der *τραπεζοποιοί, οἰνοχόοι, ταμιεῖαι, μουσικοί, μουσικαὶ ὀρχηστρίδες, αὐληταί, γελωτοποιοί, κόλακες παράσιτοι* 169 A—C ist in der Diatribe stereotyp; vgl. Gerhard a. a. O. S. 115 ff., S. 134 ff.; ergänzt wird sie durch die Beschreibung des reichen und des armen Hauses in einer Schilderung der sozialen Unterschiede auf Erden (209 B—D *ὄροφοι, λουτρά, οἶκοι ποικίλοι, στοαί, τοῖχοι, τράπεζαι, ἵπποι, λυχνίαι, σφαῖραι, ἁλύσεις*) und durch die Darstellung menschlicher *κενοδοξία* (188 D *κόλακες ἄσωτοι, κακοδαίμονες παράσιτοι, θηριομάχοι, ἱπποτροφίαι, θαυματοποιοί, μῖμοι*). Über ähnliche Tiraden bei Philon s. Wendland. Beitr. S. 24 ff., 43 f., bei Basilios, bes. *πρὸς πλουτ.* c. 2 und 4, s. Dirking S. 34 ff. und Büttner S. 44 ff.

[5]) Vgl. R. Helm, Lucian und Menipp S. 330.

glänzendem Lichte (241 A ff.); die σωφροσύνη wird für alle Sinne und Organe des menschlichen Körpers zum obersten Gesetz gemacht (185 ff.)[1]. Die Ausartungen des φιλήδονος und des φιλόδοξος[2] bei einem sonderbaren Volksfest werden in dem bereits S. 43 angeführten λόγος κατηγορικὸς τῶν Καλανδῶν gestraft, während ein anderer von den Kynikern scharf gerügter Festbrauch, der ἱερὸς γάμος[3], nur gelegentlich gestreift wird (324 B). Eine eigene Rede (or. V) behandelt das Verhältnis zwischen Mann und Weib, eine andere, die nur im Exzerpt des Photios (bibl. 502 b 20—503 a 10) vorliegt, das zwischen Herr und Sklave; diese sozialen Fragen waren immer Thesen der heidnischen Moralphilosophie[4]. Den breitesten Raum in der Predigt des Asterios nehmen aber wie in der Diatribe die Betrachtungen über den irdischen Besitz ein. In ihnen tritt die Abhängigkeit des Asterios von jener besonders deutlich in die Erscheinung, wie ein Vergleich im einzelnen zeigen wird.

Um dafür eine sichere Grundlage zu gewinnen, müssen wir uns die zeitgeschichtlichen Voraussetzungen dieses Teiles der asterianischen Predigt klar machen. Darüber orientieren uns die Bestrebungen der anderen Kirchenväter jener Zeit. Auch im Mittelpunkt ihrer Predigt stand neben dem Kampf um das Dogma jene eigentliche soziale Frage[5]. Der Gegensatz von arm und reich hatte damals durch Mißwachs und Teuerung, aber auch infolge gewissenloser Ausbeutung der wirtschaftlich Schwachen durch die Reichen besonders krasse Formen angenommen. Hier griffen die Vertreter der Kirche mit Wort und Tat ein. Wenn sie auch nicht wie Basilios ihr eigenes Vermögen hingaben, so versuchten sie doch alle, in scharfen Strafpredigten gegen die Habsucht der Besitzenden und in ein-

---

[1]) Ähnlich bekämpft Basilios die ἡδονή der Sinne (z. B. πρὸς νέους c. 8), vgl. Büttner S. 46 ff., auch Wendland, Beiträge S. 36.

[2]) Der τόπος περὶ εὐγενείας fand bereits oben S. 36 f. Erwähnung.

[3]) Wendland, Beiträge S. 44.

[4]) Vgl. Seneca, epist. 94: Recepit eam partem philosophiae, quae dat propria cuique personae praecepta nec in universum componit hominem, sed marito suadet, quomodo se gerat adversus uxorem . . ., domino quomodo servos regat; zitiert bei Wendland, Beitr. S. 6[1]. — In der Hochschätzung des Weibes und der Familie läßt freilich der Christ die altkynische Moral weit hinter sich.

[5]) Darüber liegt jetzt eine eingehende Untersuchung vor von O. Schilling, Reichtum und Eigentum in der altkirchlichen Literatur (1908). Auf sie hauptsächlich stützen sich die folgenden Ausführungen.

dringlichen Mahnreden zur Mildherzigkeit der Not zu steuern. Sie berufen sich dabei natürlich in erster Linie auf das Hauptgebot der christlichen Ethik, die Forderung der Nächstenliebe, aber mit den biblischen verbinden sie die Argumente der hellenischen Sozialphilosophie, namentlich die zur Begründung des Humanitätsgedankens besonders in der Stoa gepredigten Anschauungen, daß die Menschen Brüder eines Stammes (*ὁμόφυλοι, συγγενεῖς*) und daher für einander verpflichtet seien[1], ferner die weitverbreiteten Vorstellungen von der sozialen Gleichheit auf Erden am Anfang wie am Ende der Zeiten und die vom Kynismus in die Popularphilosophie übernommene Ansicht, daß der Mensch alle äußeren Güter und das Leben selbst von der Natur oder von Gott erhalten hat, also nicht Eigentümer, sondern nur Verwalter dieses Besitzes ist und als solcher den Geboten des wirklichen Herrn untersteht[2]; diese sind für das Erwerbsleben die gleichen wie für das Genußleben: die Normen des *ἀναγκαῖον* und des *συμφέρον*; was nicht unter diese fällt, ist unerlaubte *πλεονεξία*. Für den Christen kommt neben dem genannten christlichen Hauptgebot als besonders wirksames Motiv der Ausblick auf die Vergeltung beim jüngsten Gericht hinzu. So steigern sich bei einzelnen Kirchenvätern wie z. B. Basilios und Johannes Chrysostomos diese Ideen zum ausgeprägten Pauperismus und Kommunismus, der bei ersterem in der Organisation des könobitischen Mönchtums seinen großartigsten Ausdruck findet[3].

In dieser Richtung bewegen sich auch die Gedanken des Asterios über den Besitz. Auch für ihn ist der Besitzlose der eigentliche Philosoph[4] und der vollkommene Christ. So hat nach seiner Auslegung Jesus das christliche Lebensideal in seinen Worten an den reichen Jüngling beschrieben (212 C *τὸν τέλειον ἐκεῖνον εἶναι διδάσκων, ὃς ἂν πάντων ὧν ἔχει, τοῖς δεομένοις παραχωρήσας πρὸς τὴν ἀκτήμονα φιλοσοφίαν αὐτομολήσῃ, τὴν μητέρα τῆς ἀρετῆς καὶ ὁμόσκευον*). Die aus dem Kynismus

---

[1]) Prächter, Hierokles S. 62, Arnim, Fr. St. III, 340 f., Schilling S. 98 und 105.

[2]) Guggenheim, N. Jhrb. f. kl. Altert. 9 S. 52 ff., Dirking S. 194 f., 40 f.

[3]) Schilling S. 96 und 118 ff.

[4]) Beide Begriffe werden fast synonym nebeneinander für die Apostel gebraucht: 176 D *τοῖς ἔνδεκα πένησι καὶ φιλοσόφοις*. Zur Erklärung ihrer Verwandtschaft vgl. Teles 4, 1 H. *ὁ δὲ πένης οὐκ ἔχων τί πράττῃ, πρὸς τὸ φιλοσοφεῖν γίνεται.* So nennt sich auch Dion von Prusa bald Bettler, bald Philosoph; vgl. E. Weber, De Dione Chrysostomo Cynicorum sectatore, Leipz. Studien X, S. 219.

übernommenen Begriffe *ἀκτήμων, ἄοικος, ἀνέστιος*, mit denen auch Basilios das Armuts- und das Mönchsideal bezeichnet[1], sind Ehrentitel für Elisa (213 B), Petrus (276 A) u. a.

Aber er will nicht Armut um jeden Preis und in jeder Form: nur die auf freiwilligem Verzicht beruhende und mit Geduld ertragene Armut ist sittlich wertvoll, wie andererseits nicht der Reichtum an sich, sondern nur als Anlaß zur Sünde und wegen der Gefahren des Erwerbs verwerflich ist. Die Auslegung des Gleichnisses von Lazarus und dem Reichen dient ihm dazu, diese Gedanken zu entwickeln und namentlich auch den Gegensatz von arm und reich in grellen Farben zu schildern (169 C—173 A, 205 B—D, 209 B)[2]; dabei macht sich mehr die kommunistische als die pauperistische Tendenz geltend: der herrschende Zustand der sozialen Ungleichheit auf Erden (*ἀνισότης, ἀνωμαλία* 209 B) stellt für ihn das Ergebnis einer allmählichen Entartung der Menscheit dar, die durch die Sünde, vor allem durch die Pleonexie eingetreten sei (212 A—C): deshalb drängt er auf einen Ausgleich der sozialen Unterschiede durch Ausrottung dieses Grundübels (212 C).

Dies sind die Grundanschauungen über den Besitz, die Asterios mit den großen Kanzelrednern seiner Zeit teilt. In ihrer Darstellung macht sich aber der Einfluß der Diatribe, der auch bei jenen nicht fehlt, bei Asterios in so starkem Maße geltend, daß dadurch der christliche Charakter der Predigt vielfach verwischt wird. Namentlich sind es zwei Reden, die wegen ihres kynischen Grundcharakters hier eine besondere Beachtung verdienen.

Exkurs über die Reden *Εἰς τὸν οἰκονόμον τῆς ἀδικίας* und *Κατὰ πλεονεξίας*.

In der Predigt über das Gleichnis vom ungerechten Haushalter (or. II) geht der Redner nicht von dem zugrunde gelegten Schrifttext aus, sondern stellt ganz in kynischer Manier[3]

---

[1]) Dirking S. 36 f.

[2]) Wie in der Schilderung des Luxus (s. S. 52 f.), so berührt er sich auch bei diesem verwandten Thema mit den Ausführungen des Basilios in der Rede *πρὸς πλουτ.*; vgl. z. B. Bas. c. 4, M. 31, p. 288 C *Τί ἀποκριθήσῃ τῷ κριτῇ; ὁ τοὺς τοίχους ἀμφιεννὺς ἄνθρωπον οὐκ ἐνδύεις· ὁ τοὺς ἵππους κοσμῶν τὸν ἀδελφὸν ἀσχημονοῦντα περιορᾷς* und Ast. 209 C *ὁ μὲν γυμνοῖς ἀσχημονεῖ μέλεσι καὶ ὁ ἄλλος .. τοὺς τοίχους ἐνδύει.*

[3]) Weber a. a. O. S. 91, S. 214.

die naive landläufige Meinung voran, daß der Mensch Herr und Eigentümer seiner Güter sei, um sie dann als irrig zu erweisen. Die Beziehung auf das Gleichnis tritt dabei ganz zurück; eigentlich wird daraus zunächst nichts weiter als der Begriff des *οἰκονόμος* genommen, der für den oder die Grundgedanken des Gleichnisses nebensächlich ist. Dieses alte Bild für die Stellung des Menschen zum Besitz wird nun durch andere erläutert, die ebenfalls aus der griechischen Moralphilosophie stammen. Besonders dient der bekannte bionische Vergleich des Leibes mit einem Hause, in dem die Seele in Miete wohnt (bei Teles p. 15, 11 H. *καθάπερ καὶ ἐξ οἰκίας, φησὶν ὁ Βίων, ἐξοικιζόμεθα, ὅταν τὸ ἐνοίκιον ὁ μισθώσας οὐ κομιζόμενος τὴν θύραν ἀφέλῃ ..., οὕτω, φησί, καὶ ἐκ τοῦ σωματίου ἐξοικίζομαι, ὅταν ἡ μισθώσασα φύσις τοὺς ὀφθαλμοὺς ἀφαιρῆται*) [1], dem christlichen Prediger dazu, jenen weitverbreiteten Wahn richtig zu stellen: 180 C *οὔτε μὴν ἡμεῖς ὡς αὐθένται καὶ κύριοι τῷ βίῳ τούτῳ ὡς ἡμετέρᾳ οἰκίᾳ ἐνῳκίσθημεν, ἀλλ' ὡς πάροικοι καὶ ἐπήλυδες καὶ μετανάσται ἀγόμεθα, ὅπου οὐ θέλομεν καὶ ἡνίκα οὐ προσδοκῶμεν· ἀφαιρούμεθα δὲ τῶν ὄντων, ὅταν δόξῃ τῷ κυρίῳ τῆς κτήσεως.* Mit den Worten *πάροικοι καὶ ἐπήλυδες καὶ μετανάσται* deutet er ein zweites Gleichnis an, das man ebenfalls auf Bion zurückführt; es ist ausgeführt bei Cic. Cato maior c. 23: Ex vita discedo tamquam ex hospitio, non tamquam e domo; commorandi enim natura devorsorium nobis, non habitandi dedit und bei Seneca ep. 120, 14 nec domum esse hoc corpus, sed hospitium et quidem breve hospitium, quod relinquendum est. ubi te gravem esse hospiti videas. Asterios läßt diesen Vergleich in breiterer Ausmalung und in doppelter Fassung folgen: 181 C *Μᾶλλον δὲ εἴπερ ἀκριβῶς βούλει κατιδεῖν, τίνι παρόμοιος ὁ βίος ἡμῶν, μνημόνευσον, εἴ ποτε ὥρᾳ θέρους ὁδοιπορῶν ἐθεάσω δένδρον ἀμφιθαλὲς ἐπὶ πολὺ τοῦ πλάτους καὶ τοῦ μήκους διῆκον, ἱκανὸν τῇ σκιᾷ οἰκίας πληρῶσαι χρείαν. Τούτῳ τερφθεὶς ὑπῆλθες καὶ ἔφ' ὅσον ἐξῆν, ἐκεῖσε κατέμεινες. Ἐπεὶ δὲ ἔδει πάλιν ἀπᾶραι καὶ σοῦ βουλευομένου [βουλομένου M.] τὴν ἄφιξιν, ἕτερος ὁδοιπόρος ἐπέστη ... καὶ τὸ ἓν δένδρον ἐπὶ μιᾶς ἡμέρας ἐγένετο τάχα δέκα ξένων ὀλιγοχρόνιον καταγώγιον· καὶ τὸ πάντων γενόμενον ἑνὸς ἦν, τοῦ ὄντως κυρίου* —

[1]) Nach anderer Richtung ist das Bild bei Theophrast ausgemalt; vgl. Plut. Mor. VII, p. 3 Bern. *Θεόφραστος ... ἔφη τῷ σώματι πολλοῦ τὴν ψυχὴν ἐνοικεῖν ὀλίγου χρόνου βαρεῖς μισθοὺς ὑποτελοῦσαν* etc.

und 184 A Ἐθεάσω καὶ πανδοχεῖον, ἐφ' οὗ πάντως ὁδεύων κατέλυσας· ἔλαβες δὲ ἐκεῖθεν πολλὰ βαστάζων μηδέν, κλίνην, τράπεζαν, ἐκπώματα, πίνακα, ἄλλα σκεύη παντοδαπά. Οὐδέπω δέ που πρὸς αὐτάρκειαν χρησαμένου ἧκεν ἄλλος πνευστιῶν, κεκονιαμένος, κατεπείγων σε καὶ ἐξείργων [ἐξείρων M.] τοῦ πανδοχείου καὶ ζητῶν τὰ ἐξαίρετα.

Hier hat der christliche Moralist das Eigentum und den Stil des „geistreichen Feuilletonisten" Bion reiner bewahrt als seine heidnischen Vorgänger[1]. Zugleich zeigt sich hier eine bemerkenswerte Abweichung von Basilios. Dieser kommt in der dem Asterios vielleicht nicht unbekannten[2] Auslegung des Gleichnisses vom törichten Reichen ebenfalls auf das Verhältnis des Menschen zu seinem Besitz zu sprechen und beschreibt es in folgendem Bilde: c. 7 M. 31 p. 276 B ὥσπερ ἂν εἴ τις ἐν θεάτρῳ θέαν καταλαβὼν εἶτα ἐξείργοι τοὺς ἐπεισιόντας ἴδιον ἑαυτοῦ κρίνων τὸ κοινῶς πᾶσι κατὰ τὴν χρῆσιν προκείμενον· τοιοῦτοί εἰσι καὶ οἱ πλούσιοι. Die Vorstellungen sind so verwandt, daß wir kein Bedenken tragen, statt des schwer verständlichen ἐξείρων des Migneschen Asteriostextes auf Grund der Basiliosstelle ἐξείργων zu lesen; der Unterschied ist nur, daß der dem Bilde zugrunde liegende Gegensatz bei Asterios mit den Begriffen ἴδιος—ἀλλότριος, bei dem Begründer des könobitischen Mönchtums durch ἴδιος—κοινός ausgedrückt wird. Die letztere Auffassung trifft auch allein den genauen Sinn der Gleichniserzählungen bei Asterios; wenn er trotzdem den Schatten des Baumes und das πανδοχεῖον mit seiner Einrichtung als ἀλλότρια, nicht als κοινά bezeichnet, so gibt er damit das ältere kynische Urteil über den Wert der Güter wieder. — Das Bild vom Theater stammt aus der Stoa und war schon von Klemens von Alexandrien übernommen worden[3]. Als eigentlicher

---

[1]) Hense, prolegg. ad Tel. p. CXIV ff. behauptet, Cicero habe a. a. O. den Gedanken seiner Vorlage etwas erweitert; die Asteriosstelle spricht aber dafür, daß er ihn verkürzt hat. — Das zweite Bild verwendet auch Epiktet in seinen von Bions Sprache beeinflußten Dissertationen, um daran den Wert der rhetorischen Bildung als eines Durchgangsstadiums zur Tugend zu veranschaulichen: diss. III, 23, 36 ff.

[2]) Noch ehe er auf das Gleichnis vom ungerechten Haushalter eingeht, hebt er an jenem Reichen des andern Gleichnisses wie Basilios seine Eigenschaft als κακὸς οἰκονόμος und seine falschen βουλεύματα hervor; auch das Bild von κόλποι τῆς πλεονεξίας gebraucht er dabei; vgl. M. 31 p. 276 C und 40 p. 192 B.

[3]) Dirking S. 66.

Schöpfer der Bühnenvergleiche gilt aber Bion, der *θεατρικός*; durch ihn wurde der mimus vitae in der Diatribe fast eine sprichwörtliche Redensart. Asterios verwendet ihn in folgender Fassung: 184 B *Ὡς γὰρ τὰ τῶν θαυματοποιῶν προσωπεῖα ἔχει μὲν οὐδεὶς κατ' ἐξαίρετον, πάντες δὲ ἐπιτίθενται οἱ τῶν δραμάτων ὑποκριταί, οὕτω τὴν γῆν καὶ τὰς ἀπ' ἐκείνης ὕλας ἄλλοι ἐξ ἄλλων ὡς ἱμάτια μετενδύονται*[1]. Mit dem Bild von der Maske verbindet sich hier wie auch öfters in der bionischen Diatribe[2] sofort ein verwandtes, das weiter unten ausführlicher wiederholt wird: 193 A *Ἕκαστος γὰρ τὴν ἰδίαν πολιτείαν ὡς ἱμάτιον περιβέβληται εἴτε λαμπρὸν καὶ τίμιον εἴτε φαῦλον καὶ τῆς πτωχικῆς ἐφεστρίδος ὅμοιον· ἐκδύσασθαι δὲ αὐτὸ οὐκ ἔστιν οὔτε ἀπαλλάξαι καὶ διαμείψασθαι πρὸς ἕτερον οὔτε κτέ.* So drängt sich in dieser Predigt eine Reihe wirkungsvoller Vergleiche zusammen, die alle den gleichen Gedanken veranschaulichen; auch seine ethische Konsequenz wird schließlich in eine Form gekleidet, die ihren kynischen Ursprung ebenfalls deutlich verrät: 184 D *ὅτι προσῆκεν ὡς ἐφημέρους ἡμᾶς διαζῆν ἀναμένοντας τῆς ἐξόδου τὸ σύνθημα*[3].

In der zweiten Rede, der *ὁμιλία κατὰ πλεονεξίας* treten zu diesen Erscheinungen andere, die den kynischen Einschlag in der Predigt des Asterios noch klarer erkennen lassen. Hier ist die enge Beziehung auf die heilige Schrift, worin man das einzige äußere Merkmal sieht, das die christliche Kanzelrede im Gegensatz zur Diatribe immer bewahrt habe[4], aufgegeben. Der Prediger erinnert nur kurz in einem aus dem Zusammenhang der vorher und nachher entwickelten Gedanken heraustretenden Teile an die vorausgegangenen Lektionen, die mit dem Thema in keiner Verbindung stehen, um dann zu diesem selbst überzugehen. Seiner Predigt gibt er die Form einer Anklagerede gegen die personifizierte *Πλεονεξία*; voraus geht die Aufforderung: 196 A *Ἀποστράφητε αὐτὴν ὡς ἄκοσμον ἑταιρίδα προσγελῶσαν τῷ πλήθει ταῖς ἀλλοτρίαις ὕλαις καλλωπιζομένην καὶ τοῖς ἄνθεσι τοῦ φαρμακοπώλου.* Ist jene Kunst der Per-

---

[1]) Vgl. Seneca epist. 120, 22: mutamus subinde personam et contrariam ei sumimus, quam exuimus; dieses und andere Beispiele bei Büttner S. 55. — Asterios gebraucht es noch einmal, um die Unbeständigkeit des *παραβάτης* Julian zu beschreiben: 208 A.

[2]) Vgl. darüber O. Hense, Teletis reliquiae² p. XLVI, CVII, CXIII.

[3]) Vgl. Diog. L. VI 2. 38 *ἄπολις, ἄοικος, πατρίδος ἐστερημένος, πτωχός, πλανήτης βίον ἔχων τοὐφ' ἡμέραν.*

[4]) Norden, Die antike Kunstprosa II, S. 514.

sonifikation des Lasters kynische Technik, so erinnert dieser Vergleich wiederum an die schriftstellerische Eigenart des Borystheniten, von dem Eratosthenes sagt: *πρῶτος τὴν φιλοσοφίαν ἀνθινὰ ἐνέδυσεν* (bei Diog. L. IV, 52). Eine weitere Eigentümlichkeit der Rede ist die bei Asterios sonst nicht gewöhnliche Verwendung einer paganen Fabel, die als solche ausdrücklich gekennzeichnet wird (197 C *τοῦ παρ' Ἕλλησι μύθου*). Inhaltlich berührt sie sich vielfach mit jenen Predigten des Basilios, die von der Diatribe stark beeinflußt sind, namentlich mit der Homilie *πρὸς πλουτοῦντας* (M 31, p. 277 ff.), die Asterios wahrscheinlich kannte (vgl. oben S. 52 [3]. 55 [2]). Doch weisen andere Bestandteile der Schrift auf eine unmittelbare Abhängigkeit von dem kynisch-stoischen Schrifttum, insbesondere ist eine enge Beziehung zur ersten Satire des Horaz nicht zu verkennen. Alle diese Besonderheiten der Rede erfordern eine genauere Analyse ihres Inhalts.

Wir beobachten eine fortlaufende Berührung mit der Diatribe, die bald nach der langen Einleitung beginnt. Der Redner geht von der Aufzählung biblischer Beispiele des Geizes über zu einer Betrachtung des täglichen Lebens. Diesem Teil schickt er die in der Moralpredigt gern verwendete *σύγκρισις* der Laster voraus, um die *πλεονεξία* als das schlimmste zu erweisen: dem *φιλοχρήματος* stellt er die schon erwähnten Typen des *φιλήδονος* und des *φιλόδοξος* gegenüber, wobei er die Genußsucht in die Untugenden des *φιλοσώματος* und des *γαστρίμαργος* scheidet (200 C). Seiner Einteilung liegt somit das vielbenutzte Schema des stoischen Lasterkatalogs zugrunde mit den Kategorien *πλεονεξία, φιλοδοξία, φιληδονία* [1]. Dann setzt der *χαρακτηρισμός* des *πλεονέκτης* ein: 201 A *Τοῖς οἰκείοις ὁ πλεονέκτης ἐστὶν ἀηδής, οἰκέταις βαρύς, φίλοις ἄχρηστος, ξένοις δυσέντευκτος, γείτοσιν ὀχληρός, γυναικὶ μοχθηρὸς σύνοικος, παίδων φειδωλὸς καὶ μικρολόγος τροφεύς.* Das Verhältnis des Geizhalses zu seiner Umgebung ist ein der Diatribe sehr geläufiges Motiv, das z. B. auch wieder Phoinix von Kolophon beweist (v. 35 f.; vgl. Gerhard S. 14—18); auch Basilios beschreibt es öfters, z. T. mit Verwendung der gleichen Ausdrücke (z. B. M 31, p. 293 B—C, p. 276) [2]. Aber in dieser Vollständigkeit werden die Beziehungen des *πλεον.* selten auf-

---

[1]) Vgl. Norden, Fleck. Jhrb. Suppl. 18. S. 358; dazu Lietzmann zu Röm. 1, 32, Hdb. d. N. T. III, 1, S. 11.

[2]) Auch das seltene *δυσέντευκτος* begegnet bei ihm (M 31, p. 276), wofür Plutarch *π. φιλοπλουτ.* 526 c *ἀνέντευκτος* hat; vgl. Dirking S. 65.

gezählt: so bei Hor. Sat. I, 1. Doch formt der Dichter die vielen Einzelbilder, die sich bei Asterios drängen, zu einer einheitlichen Anschauung, indem er den Geizhals in einer bestimmten Situation vorführt: er läßt ihn krank sein und zeigt uns nur den Reflex seines mürrischen Wesens in der Stimmung der familia, die um ihn ist: v. 84 f. non uxor salvum te volt, non filius: omnes vicini oderunt, noti, pueri atque puellae[1].

In der weiteren Schilderung bei Asterios wird nun die Gestalt des πλεον. von seiner Umgebung isoliert: ἑαυτοῦ κακὸς ἐπιστάτης, νύκτωρ φροντίζων, μεθ' ἡμέραν πεπυκνωμένος, διαλεγόμενος ἑαυτῷ κατὰ τοὺς ἐξεστηκότας ἢ παραφέροντας. Auch diese Züge sind alle bekannt: der avarus, der seine eigene Person vernachlässigt, wird uns gleich noch einmal bei Asterios und Hor. begegnen[2]; seine Sorge um sein Geld, die ihm Tag und Nacht keine Ruhe läßt[3] — er heißt deshalb nachher (204 B) ἡμίθνητος — kennen wir wieder aus Hor. Sat. I. 1, 76: an vigilare metu exanimem noctesque diesque. Neu mutet uns nur das Selbstgespräch des Geizhalses als Symptom seiner Verrücktheit an. Abgesehen von Basilios, der es an dem Verhalten des törichten Reichen im Gleichnis wiederholt hervorhebt (c. 2, M 31, p. 265 B τῇ ψυχῇ διελέγετο, c. 6, p. 276 C ἐν κρυπτῷ λαλεῖς σεαυτῷ) können wir es nur bei Bion belegen, wenn anders Henses Vermutung richtig ist, daß auf diesen folgende Philodemstelle zurückgeht: col. XV, 16 ff. Φοίνικα γοῦν τρωκτήν, ὃς ἕνα χαλκοῦν ἀποβαλὼν αὐτὸν πνείγει, „χάσκων βαδίζεις, οὐ προσέχεις σαυτῷ λέγων“[4]. Der Vers deutet darauf hin, daß diese äußerst wirkungsvolle Figur aus der Komödie stammt, aus der Bions Diatribe für die Charakteristik schöpfte. — Es werden weitere Anzeichen der μανία an dem widerspruchsvollem Gebahren des πλεον. nachgewiesen: πάντων εὐθηνούμενος καὶ στένων ὡς ἐνδεής, τῶν παρόντων οὐκ ἀπολαύων καὶ τὰ ἀπόντα ζητῶν, τοῖς ἰδίοις οὐ κεχρημένος, ἐποφθαλμιῶν δὲ τοῖς ἀλλοτρίοις. Auch der

---

[1]) Das Gegenbild dazu zeichnet er in der Person des verrückten Argivers epist. II, 2, 131 f.

bonus sane vicinus, amabilis hospes
comis in uxorem, posset qui ignoscere servis.

[2]) Vgl. Dirking S. 52.

[3]) Den dafür beliebten Terminus ἀγρυπνεῖ hat schon Aristipp bei Plut. περὶ φιλοπλ. c. 3; ferner öfter Basilios (z. B. M. 31, p. 265 A), vgl. Dirking S. 57.

[4]) Vgl. Hense, Teles[2], prol. S. LXXI[1].

τόπος von der Bedürftigkeit des knauserigen Reichen ist in der Diatribe stehend; am passendsten vergleicht sich wieder eine Stelle bei Teles mit bionischem Gedankengut: 38, 3 ff. *σπανίζουσι καὶ ἐν ἐνδείᾳ εἰσίν, ἐπιθυμοῦντες μὲν πολλῶν, χρῆσθαι δὲ οὐ δυνάμενοι. . . . . βιώσῃ ἀρκούμενος τοῖς παροῦσι, τῶν ἀπόντων οὐκ ἐπιθυμῶν.* Bei Asterios kommt aber mit den Worten *ἐποφθαλμιῶν* etc. ein neues Motiv hinzu: der Neid wird zu den Äußerungen der *πλεονεξία* gerechnet, eine Verbindung, die sich ebenso aus Teles, Plutarch und Horaz. und noch häufiger bei Späteren belegen läßt[1]. Die Übereinstimmung mit Horaz fällt besonders auf, wenn wir weiter bei Asterios folgendes Beispiel für den Neid des *πλεον.* lesen: *Πολύαρνον τοῦ τοιούτου τὸ ποίμνιον. στενοῦν τοὺς σηκούς, ἐφ᾽ ὧν κατακλείεται, καλύπτον πεδιάδας, ἐν αἷς νέμεται. Κἂν εὔσαρκον ὀφθῇ τοῦ προσοίκου πρόβατον, ἀφεὶς τὴν ἰδίαν ἀγέλην, τῷ ἑνὶ καὶ ἀλλοτρίῳ τῇ ἐπιθυμίᾳ προσκάθηται· τὸ αὐτὸ ἐπὶ τῶν βοῶν· ὁμοίως ἐπὶ τῶν ἵππων· οὐκ ἄλλως ἐπὶ τῆς γῆς.* Sofort erinnert man sich der Horazverse am Schluß der 1. Satire: 110 f. quodque aliena capella gerat distentius uber, tabescat. Hier ist einmal die gemeinsame Quelle greifbar: sie bestätigt auch Plutarchs bereits genannter Traktat *περὶ φιλοπλουτίας,* dessen Verwandtschaft mit der horazischen Satire festgestellt ist[2]. mit dem Passus c. 3: *τὸν πλείω τῶν ἱκανῶν ἔχοντα καὶ πλειόνων ὀρεγόμενον οὐ χρυσίον ἐστὶν οὐδ᾽ ἀργύριον τὸ θεραπεῦον οὐδ᾽ ἵπποι καὶ πρόβατα καὶ βόες.* Horaz weicht nur darin von der griechischen Vorlage ab. daß er sich in dem Schlußresumé seiner Satire mit einem Beispiel begnügt; wenn er statt des Schafes die Ziege nennt, so überträgt er als ein Meister der *μίμησις* das Griechische auf italische Verhältnisse und in die lateinische Ausdrucksweise[3]. — In den sich anschließenden diatribenartigen Betrachtungen löst ein mehr oder weniger scharfes Bild des *πλεον.* das andere ab; aber keines ist original. Der Kranke, der lieber sein Leben hergibt als ein paar Groschen für eine rettende Arznei. ist aus Hor.

---

[1]) Vgl. R. Heinze, De Horatio Bionis imitatore S. 21 und Dirking S. 47, der zu Basil. *πρὸς πλουτ.* c. 5 . . . *ὀδυνῶνται ὅτι ἑνός που ἢ δευτέρου τῶν ὑπερπλουτούντων ἀπολιμπάνονται. Ὅταν τοῦτον τὸν πλούσιον καταλάβωσιν, εὐθὺς τῷ πλουσιωτέρῳ παρισωθῆναι φιλονεικοῦσι* die Horazverse anführt: Sat. I, 1, 111 ff. (avarus) neque se maiori pauperiorum
turbae comparet. hunc atque hunc superare laboret,
Sic festinanti semper locupletior obstat.

[2]) R. Heinze a. a. O. S. 18 f. [3]) Vgl. Porphyrius S. 230 Holder.

Sat. II, 3 bekannt. Die folgenden Typen geben eine gute Illustration zu jener Pleonexie, die in der Abhandlung des Plutarch c. 6 mit den Worten *παραλογιζομένη καὶ πολυπραγμονοῦσα* charakterisiert wird. Da ist zunächst die Gestalt des Wucheres, der aus der Not des Nebenmenschen seinen Vorteil zieht, in jener Zeit eine Tageserscheinung, deren gewinnsüchtige Spekulationen von allen Kanzelrednern scharf aufs Korn genommen wurden[1]; dann der reiche Kornbauer, der alles doppelt und dreifach verschließt, eine Figur, die ebenso bei Plutarch a. a. O. p. 525 A und im Anschluß daran bei Basilios in der Auslegung des Gleichnisses vom törichten Reichen (c. 2, M 31, p. 265 A) gezeichnet ist[2]. Asterios vereinigt mit den genannten noch andere traditionelle Züge des *πλεον.* in diesem Bilde: er zeigt, wie ihn die Sorge um das Geld noch in Traumphantasien beschäftigt (201 D), wie die geringste Gefahr, die seinen Getreidefeldern droht, ein Wölkchen am Himmel, oder ein leichter Regen ihn ängstigt, wie ein Platzregen ihn ganz aus der Fassung bringt (201 D f.), wie er sich keinen Rat weiß und nichts unversucht läßt, um das Getreide vor Fäulnis oder vor der schädlichen Einwirkung der Sonnenhitze zu schützen (204 A). Es ist genau jene Pleonexie, als deren Begleiterscheinungen Basilios in der genannten Rede *στεναγμούς, φροντίδας καὶ λύπας καὶ ἀμηχανίαν δεινήν* anführt, ohne sie im einzelnen und mit so lebendiger Anschaulichkeit wie Asterios zu beschreiben. Man darf wohl in diesem Verhältnis einen Fingerzeig dafür erblicken, daß Asterios hier den gleichen popular-philosophischen Traktat benützte wie Basilios[3], sich aber an seine Quelle enger anschloß als jener. Er hat auch ihre Anlage übernommen, wie der nun beginnende Abschnitt deutlich erkennen läßt.

Asterios geht nämlich dazu über, der *κτῆσις* die *χρῆσις* gegenüberzustellen. Das ist eine beliebte Einteilung, die durch die Unterbegriffe jener beiden Termini noch weiter gegliedert wird; sie sind in folgender Definition des Aristoteles gegeben: eth. p. 1120 a 8 *χρῆσις δ' εἶναι δοκεῖ χρημάτων δαπάνη καὶ δόσις, ἡ δὲ λῆψις καὶ ἡ φυλακὴ κτῆσις μᾶλλον*[4]. Unter dem Gesichtspunkt der *λῆψις* und der *φυλακή* hat Asterios in dem vorangehenden Teil die Pleonexie geschildert, die folgende Darstellung

---

[1]) Dirking S. 61 f. [2]) Dirking S. 57 f.

[3]) Dirking S. 63.

[4]) Eine ähnliche Unterscheidung macht der Verfasser der vom Kynismus beeinflußten Demonicea [Isocr. I] § 27—28.

handelt von der Verwendung des Besitzes für andere und für die eigene Person, also von der *δόσις* und der *δαπάνη*. Es liegt demnach der Predigt ein traditionelles Schema zugrunde, das zweifellos der Vorlage angehört.

Aber Asterios hat — dies ergibt eine aufmerksame Betrachtung des mit den Worten: *Ταῦτα αὐτῷ ταλαιπωροῦντι ὁ πένης περιίσταται* 204 B beginnenden neuen Abschnittes — den Gedanken seiner Quelle nicht unverändert gelassen, sondern ihn der damals in der Kirche herrschenden sozialen Lebensauffassung angepaßt, die ihren bestimmtesten Ausdruck in dem Grundsatz des Basilios erhalten hat: *Δαπανητικὸν πλούτου ἡ θεραπεία τῶν δεομένων* (*πρὸς πλουτ.* c. 1. M 31, p. 281 B). Demgemäß wird hier fast ausschließlich das Almosengeben gefordert und hauptsächlich das Knickertum, das dem Armen die Gabe versagt, recht als solches gekennzeichnet (*οὐ δίδωσι, φειδωλῶς χαρίζεται καὶ ἡμίθνητος*). Der Gedanke der *δαπάνη* im gewöhnlichen Sinn wird nicht ganz übergangen, aber er wird nur angedeutet in der Aufforderung: *Μὴ τοίνυν ἀπέραντα μόχθει καὶ χαλεπά, ὁ τοιοῦτος, παρακαλῶ,* um gleich darauf in der Kritik des *τρυφῶν πλεον.* zurückgenommen zu werden: *Ἐλέου μὲν γὰρ ἄξιος καὶ ὁ τρυφῶν πλεονέκτης ὁ τῇ γαστρὶ καὶ ταῖς ἄλλαις ἡδοναῖς περιορίζων τὸν βίον, τοῦτο τέλος νομίζων τῆς ἀνθρωπότητος.* Zur Herstellung eines logischen Zusammenhangs zwischen beiden Sätzen ist er aber durchaus erforderlich. Fraglich ist nur die Form, in der wir ihn ergänzen. Sie gibt uns ein Vergleich mit Horaz in die Hand. Auch in der 1. Satire wird das frui paratis nicht so laut gepriesen wie sonst, aber es ist doch bestimmt enthalten in der Mahnung v. 92 denique sit finis quaerendi usw. und in dem sich anschließenden Beispiel des Ummidius. Der avarus versteht dies auch sofort, aber er deutet es als eine Aufforderung zur Schlemmerei: v. 101 ff. Quid mi igitur suades? ut vivam Naevius aut sic ut Nomentanus?, eine Auslegung, gegen die sich der Dichter sofort verwahrt. Dieser Einwand des Interlokutors und seine Widerlegung durch den Kyniker ist nun gerade das, was in die bei Asterios beobachtete Lücke vortrefflich paßt. An den Gedanken, daß nicht das andere Extrem empfohlen werden solle, schließt sich der Satz: *Ἐλέου μὲν γὰρ* usw. als Begründung gut an.

Der eigentliche Gegner des Predigers ist aber der Knauser, der weder sich noch andern etwas gönnt. An ihm hatte schon Bion gerne seinen Witz geübt. Die Bezeichnung *μικρολόγος*

(201 A, 204 B) ist bionischen Ursprungs[1]. Sein glänzendes Elend wird in folgenden Worten gemalt: *Ὁ δὲ μικροπρεπὴς καὶ σμικρολόγος οὐδὲ μέτρον ἔχει τῆς ἀθλιότητος, λαμβάνων τὰ τῶν πολλῶν καὶ ἑαυτῷ μὴ διδούς, εἰς οὐδὲν δὲ καταλήγων τῆς σπουδῆς ἀποτέλεσμα. Τίς γὰρ οὐκ οἶδεν ὡς οὐδὲν τῶν γινομένων πλὴν τῶν ἀρετῶν αὐτὸ δι' ἑαυτὸ γίνεται, ἀλλ' ἕτερόν τι πράττομεν, ἵν' ἄλλο κατορθώσωμεν; Οὐδεὶς πλέων δι' αὐτὸ τὸ πλεῖν θαλαττεύει οὐδὲ γεωργῶν δι' αὐτὸ τὸ γεωργεῖν τοῖς πόνοις συζῇ, ἀλλὰ πρόδηλον ὡς τοῖς λυπηροῖς ἐγκαρτεροῦσιν ἀμφότεροι, ὁ μὲν ἵνα τὴν ἐπικαρπίαν τῆς γῆς, ὁ δὲ ἵνα τὸν πλοῦτον τῆς ναυτικῆς ἐμπορίας κομίσηται.* In Frage steht hier das *τέλος* der Mühen des Erwerbs: die *κτῆσις* soll in der rechten *χρῆσις* ihren Zweck und — das ist die zweite Bedeutung des griechischen *τέλος*[2] — ihr Ende finden. Allerdings wird dieses Schlußurteil nicht so klar ausgesprochen; die Argumentation bleibt stehen bei dem Satze, daß Plage nirgends Selbstzweck sei. Sie schließt sich an eine vielbenützte Platostelle an (Gorg. p. 467 D *οὐκοῦν καὶ οἱ πλέοντές τε καὶ τὸν ἄλλον χρηματισμὸν χρηματιζόμενοι οὐ τοῦτό ἐστιν, ὃ βούλονται, ὃ ποιοῦσιν ἑκάστοτε· τίς γὰρ βούλεται πλεῖν τε καὶ κινδυνεύειν καὶ πράγματ' ἔχειν ἀλλ' ἐκεῖνο οἶμαι, οὗ ἕνεκα πλέουσιν, πλουτεῖν*), nennt aber neben dem Seefahrer noch den Landmann; es sind die aus Horaz bekannten typischen Vertreter eines mühevollen Lebensberufes. In der horazischen Satire kommt auch der Zweck ihrer Plage, die Absicht auf die *δαπάνη*, klarer zum Ausdruck in den Worten: v. 31 senes ut in otia tuta recedant. Der Dichter läßt dies allerdings nur als Vorwand gelten und erweist als die eigentliche Triebfeder ihres ruhelosen Erwerbens den Neid, der sich bei dem Blick auf den besser situierten Nebenmenschen immer wieder entzündet (v. 40 nil obstet tibi, dum ne sit ditior alter). — „Was hat man nun aber vom Sammeln, wenn man das Gesammelte nicht genießt?" ist die weitere Frage, die bei Horaz und Asterios erörtert wird.

---

[1]) Gerhard: a. a. O. S. 60[3].

[2]) Über die Verwendung und Bedeutung dieses Begriffes und der damit verwandten *σκοπός, πέρας, ὅρος* in der Popularphilosophie und bei Basilios vgl. Büttner S. 39. Auch Basilios mahnt von dem *ἀπέραντα μοχθεῖν* ab (M 31, p. 296 A) und nennt diese vielgeplagten Reichen mit den herkömmlichen Bezeichnungen *ἄθλιοι* und *ἐλεεινοί* (M 31, p. 384 C). Mit der Asteriosstelle berührt sich besonders M 31, p. 452 A *ἐλεεινοὶ τῆς τρυφῆς, ἐλεεινότεροι τῶν ἐν πελάγει χειμαζομένων* und 380 B *εἴ σοι προέβαλε πόνους γεωργικοὺς ἢ τοὺς ἐξ ἐμπορίας κινδύνους ἢ ὅσα ἄλλα τοῖς χρηματιζομένοις πρόσεστιν ἐπίπονα, ἔδει σε λυπηθῆναι.* Vgl. Dirking S. 33 und S. 57[3].

Der Dichter berührt sie mit den Worten: Quid iuvat — da tritt ihm einen Augenblick das Bild des Geizhalses dazwischen, der seine Schätze vergräbt; aber gleich nimmt er die Frage wieder in bestimmterer Form auf: Quid habet pulchri constructus acervus? Es handelt sich also um den Sinn eines rein ästhetischen Genusses. Genau dieses Thema wird bei Asterios ausgeführt und zwar in einem interessanten Wechsel von Frage und Antwort, in dem sich der Diatribenstil ungetrübt erhalten hat. Der Prediger fragt: *Σὺ δὲ τί τὸ σὸν πέρας, εἰπέ, ἵνα συναγάγῃς, καὶ ποῖον τοῦτο τὸ τέλος τὸ ἄχρηστον ὕλην σωρεύσαντα βλέπειν;* Darauf der ungenannte, durch ein bloßes *φησί* eingeführte Partner: *Τέρπει με, φησί, καὶ ἡ θέα.* Nun wieder der Prediger: *Οὐκοῦν ἄλλως τὸ σαυτοῦ νόσημα μέτελθε* usw. Er führt den Gegner ab mit dem Hinweis, daß er seine Schaulust ebenso gut an fremden Schätzen befriedigen könne, so beim Silberschmied, auf dem Markte und an den Tischen der Wechsler. Horaz gibt die Antwort in anderer Weise: er malt diesen Typus in verschiedenen Gestalten, die ihn lächerlich machen. Einmal ist es einer, der am liebsten aus dem vollen schöpft und so in steter Gefahr ist, vom Flusse mit fortgerissen zu werden (v. 51 ff.); dann ist es der filzige Athener, der sich zum Troste für erlittene Schmähungen am Anblick seines Geldes weidet (v. 65 f.); schließlich ist es jeder, der mit seinem Gelde nichts anzufangen weiß als es anzuschauen wie gemalte Leinwand (v. 72).

Im folgenden hören die stärkeren Berührungen der Predigt mit der Satire auf; dagegen läßt sich eine Übereinstimmung mit Gedanken der Abhandlung des Plutarch und der daraus schöpfenden Homilie des Basilios *πρὸς πλουτοῦντας* auch weiterhin erkennen. Asterios lenkt den Blick des *πλεον.* auf die Zeit nach seinem Tode und erinnert an das Wenige, was er dann braucht, an das kleine Stück Erde und die ein paar Spannen breite Bretter: 204 D *Ὑπέρκυψον τῷ λογισμῷ εἰς τὸν ἑξῆς χρόνον, ὅτε οὐκ ἔσῃ, ὅτε μικρὰ γῆ καθέξει σου διηπλωμένον τὸ σῶμα ἀναίσθητον, πλὰξ δὲ ὀλίγων σπιθαμῶν καλύψει τὸ λείψανον. Ποῦ τότε ὁ πλοῦτος καὶ τὰ συναχθέντα κειμήλια;* Es folgt nun ganz passend, aber unvermittelt der Hinweis auf die Erben, der auch in der Rede des Basilios wiederkehrt; hier ist einmal wieder die Quelle sichtbar: sie bezeugt Plutarch *π. φιλοπλ.* c. 7. Auch dort motiviert der Geizhals seine Sammelwut mit der Sorge für den Erben. Dieser Grund wird mit dem Hinweis entkräftet, daß die Testamentsbestimmungen vielfach mit List

oder Gewalt, durch einen *συκοφάντης* oder einen *τύραννος* umgestoßen werden, oder falls das Vermögen in der Familie verbleibt, ein schurkenhaftes Glied alles an sich reißt und durchbringt. Beide Fälle, nur in umgekehrter Abfolge, beschreibt auch Asterios: 204 D *Τίς ὁ τῶν καταλειφθέντων ὁ κληρονόμος; οὐ γὰρ πάντως ἐκεῖνος ἔσται διάδοχος, ὃν σὺ προσδοκᾷς. Ἂν παῖδας καταλείπῃς, τυχὸν κονδυλισθήσονται ὁμότροπός σου πλεονέκτης θρηνοῦντας αὐτοὺς τῆς οἰκίας τῆς πατρικῆς ἀπελάσει. Κἂν ἄπαις ἐπί τινα τῶν φίλων παραπέμψῃς τὸν κλῆρον, μὴ πρόσεχέ σου τῇ διαθήκῃ ὡς ἀκινήτῳ νόμῳ, ὡς πράγματι ἀναντιρρήτῳ καὶ ἰσχυρῷ. Ὀλίγη σπουδὴ ἄκυρον ποιεῖν τὴν γραφήν. Ἢ οὐχ ὁρᾷς τοὺς συνεχῶς ἐν τοῖς δικαστηρίοις κατὰ τῶν διαθηκῶν ἀγωνιζομένους, ὅπως αὐτὰς ποικίλοις ἐγχειρήμασι παρακρούονται τοὺς τῶν νόμων τεχνίτας προϊστάμενοι συνηγόρους, τοὺς δεινοὺς ῥήτορας ἐπαγόμενοι βοηθούς, ψευδομάρτυρας τρέφοντες, δικαστήρια διαφθείροντες;* Auch Basilios unterscheidet den Vorwand *διὰ τοὺς παῖδας* und den der *ἄτεκνοι* (c. 8 *εἴρηται πρὸς τοὺς πατέρας, ἃ εἴρηται· οἱ ἄτεκνοι, τίνα ἡμῖν εὐπρόσωπον αἰτίαν τῆς φειδωλίας προβάλλονται;*), aber er macht dagegen zunächst nur religiöse Gründe geltend, indem er die Pflicht, für das Heil der Seele zu sorgen, und das Gebot des Almosengebens über alle anderen Sorgen stellt; nur am Schluß erinnert auch er an die Unsicherheit der Testamentsbestimmungen (M 31, p. 301 B *Καίτοι εἰ καὶ πάντα φανερῶς ἐγέγραπτο* etc.). Bei Asterios hat sich demnach die Quelle reiner erhalten.

Die bei Asterios folgende Ausmalung der Intriguen bei Erbschaftsprozessen bildet einen passenden Übergang zu dem Abschnitt über die Laster, welche die Pleonexie im Gefolge hat. Diese Schilderung schließt sich aber nicht unmittelbar an, sondern es schiebt sich eine kurze Betrachtung des vorher verlesenen Gleichnisses vom reichen Mann und armen Lazarus dazwischen, die an dem Schicksal des Reichen im Jenseits gerade seine Sünde als die Macht erweisen will, die den Menschen von Gott trennt: der Satz wird dann weiter durch Beispiele aus der Kirchengeschichte beleuchtet, indem die Pleonexie auch als Triebfeder für den Abfall der Christen in den Verfolgungen hingestellt wird (205 B – 208 C). Damit gewinnt der Prediger zugleich die Möglichkeit, die Idololatrie als die ärgste Sünde an die Spitze jener Laster zu stellen, die in der heidnischen Moralpredigt als Erscheinungsweisen der Habsucht aufgezählt werden; zu diesen herkömmlichen Darstellungen kehrt er mit

der Erwähnung des Vatermörders und der Beschreibung seines unnatürlichen Treibens zurück (208 C).

Wieder schimmert in dieser Anordnung die feste Disposition der Vorlage des Asterios durch; zugleich wiederholt sich hier die früher S. 63) beobachtete Erscheinung, daß Asterios beim Übergang zu einem neuen Hauptteil, eigene Anschauungen zur Geltung bringt, ohne seine Gedanken mit den übernommenen zu völliger Einheit zu verbinden. So vergißt er, in einem zusammenfassenden Urteil über die Pleonexie auf das in jenem christlichen Bestandteil der Predigt gegen sie Vorgebrachte Bezug zu nehmen, während er die vorher und nachher bezeichneten, aus dem Grundübel hervorgegangenen Schlechtigkeiten kurz registriert, zugleich ein Beweis dafür, daß dieses Urteil unverändert aus der Quelle übernommen ist: 209 B *Σὸς οὗτος, ὦ μιαρὴ Πλεονεξία, καρπός· παρὰ σοῦ τὰ κέντρα λαμβάνων ὁ παῖς πολέμιος γίνεται τοῦ γεννήσαντος· σὺ πληροῖς τὴν γὴν λῃστῶν καὶ φονευτῶν, καταποντιστῶν δὲ θάλασσαν, τὰς πόλεις θορύβων, τὰ δικαστήρια ψευδομαρτύρων, συκοφαντῶν, προδοτῶν, συνηγόρων, δικαστῶν ἐκεῖ ῥεπόντων, ὅπου δ᾽ἂν συ καθελκύσῃς. Πλεονεξία, μήτηρ τῆς ἀνισότητος, ἀνηλεής, μισάνθρωπος, ὠμοτάτη.* Derartige Häufungen von Vorwürfen gegen ein Laster sind in der antiken Popularphilosophie nicht selten; sie sind auch schon in der christlichen Vulgärpoesie nachgewiesen worden[1]. Doch bietet für Form und Inhalt der leidenschaftlichen Invektive bei Asterios nur Seneca die genaue Parallele, allerdings an zwei verschiedenen Stellen: de benef. VII. 10 läßt er den Kyniker Demetrius die personifizierte avaritia anfahren: Quid agis, Avaritia? Quot rerum caritate aurum tuum victum est etc.; und de ira III. 33 beschreibt er die verderbliche Macht des Geldes folgendermaßen: Fora defatigat, tribunalia magistratuum premit turba; patres liberosque committit . . .. gladios tam percussoribus quam legionibus committit, reges saeviunt rapiuntque et civitates longo saeculorum labore constructas evertunt.

Eine weitere Zusammenstellung von Reminiszensen aus der Diatribe könnte das bisher Gesagte nur bestätigen; wir brechen deshalb hier die Untersuchung ab und fassen ihr Ergebnis kurz zusammen: Asterios hat in der Predigt *κατὰ πλεονεξίας* auf

---

1) Z. B. Orac. Sibyll. VII, 24 ff., vgl. Geffcken, Cynica und Verwandtes S. 41; Gerhard a. a. O. S. 16², 17³, 16⁴.

weite Strecken das Gedankenmaterial der heidnischen Moralisten benützt; ihre Anschauungen, Grundsätze, Gemeinplätze, Beispiele und Bilder finden sich in ihr nicht wie in vielen andern christlichen Predigten aus jener Zeit vereinzelt wieder, sondern in systematischer Anordnung, der ein traditionelles Schema zugrunde liegt. Asterios schöpft also aus einer festen literarischen Quelle. Am nächsten berührt sich ihr Inhalt mit der ersten Satire des Horaz und einem damit verwandten Traktate des Plutarch, ferner mit zwei Predigten des Basilios, die ihrerseits diesem Traktate nahestehen. Auch für die Ausprägung und die Verbindung der Gedanken in der Vorlage des Asterios können diese Schriften als Zeugen genannt werden, wenn sie manchmal auch nur andeuten, was bei Asterios ausgeführt wird. So wird in der horazischen Satire ebenso wie in unserer Predigt der Neid in der Gestalt des auf die Herde des Nachbarn lauernden Geizhalses gezeichnet und in seiner Person dieses Motiv mit dem des Geizes verknüpft; nach einer nicht bestimmt ausgesprochenen Mahnung zum Genuß des Erworbenen wird der rein ästhetische Genuß eines großen Vermögens erörtert, die Form hierfür ist ein Zwiegespräch mit einem fingierten Gegner; schließlich steht im Hintergrunde des ganzen moralischen Räsonnements bei Asterios wie bei Horaz die Frage nach dem Glück des *πλεονέκτης*, die an jeder seiner Lebensäußerungen geprüft und jedesmal verneint wird. Für diese Art der Übereinstimmung reicht die durch vorsichtige Erwägung zunächst gebotene Erklärung nicht aus, daß in moralischen Betrachtungen über so alltägliche Themata die gleichen Gedankenreihen sich aus dem gleichen Gegenstand unabhängig voneinander ergeben; sie erklärt sich vielmehr nur durch die Annahme, daß die Vorlage des Asterios, eine in ihrer Anlage noch gut erkennbare Diatribe, auch von Horaz, Plutarch und Basilios direkt oder durch Zwischenquellen benützt ist. Genauer läßt sich der Grad dieser literarischen Verwandtschaft nicht mehr bestimmen, ebensowenig der Verfasser der kynischen Grundschrift. Es liegt nahe, sie mit Bion in Verbindung zu bringen, der als das Vorbild des Horaz gilt; wir konnten auch in der asterianischen Predigt einen stärkeren Einschlag der bionischen Diatribe beobachten und zwar, was gewiß nicht zufällig ist, immer bei dem gleichen Thema über die Stellung des Menschen zum irdischen Besitz. Aber gerade jene Züge, welche die Predigt mit der Satire gemeinsam hat, lassen sich für Bion nicht belegen; über-

dies ist seine Benützung durch Horaz durchaus nicht so sicher wie sie behauptet wird[1].

Für die horazische Satire hat aber die beobachtete Verwandtschaft mit der Predigt des Asterios eine weitere Bedeutung: wir gewinnen aus ihr ein neues Kriterium für die noch immer umstrittene Frage der Komposition dieser Satire; sie kann durch R. Heinzes Urteil, das er zuerst in seiner Dissertation, dann wiederholt in Kießlings Kommentar ausgesprochen hat, nicht als gelöst betrachtet werden. Seine Annahme, daß Horaz in der ersten Satire zwei griechische Diatriben ganz verschiedenen Inhalts, eine *περὶ μεμψιμοιρίας* und eine *περὶ φιλοπλουτίας*, in unglücklicher Weise kontaminiert habe, stützt sich hauptsächlich auf den Unterschied dieser Begriffe, die nach seiner Ansicht nichts miteinander gemein haben[2]. Diese Voraussetzung erweist sich jedoch als irrig, sobald man für das lateinische avaritia, das nach des Dichters Intention unverkennbar das Thema der ganzen Satire bildet, den entsprechenden griechischen Terminus einsetzt. Dieser ist, wie schon Reitzenstein gesehen hat[3], nicht *φιλοπλουτία*, sondern der viel weitere Begriff *πλεονεξία*. Seinen Umfang beschreibt uns Asterios in einer genauen Definition: 197 B *Πλεονεξία τοίνυν ἐστὶν οὐ μόνον τῷ ἀργυρίῳ σὺν τοῖς ἄλλοις κτήμασιν ἐπιμαίνεσθαι καὶ βούλεσθαι τοῖς παροῦσι τὰ μὴ προσόντα συνάπτειν, ἀλλὰ — γενικώτερον εἰπεῖν — τὸ ἐπὶ παντὸς πράγματος πλέον ἔχειν βούλεσθαι τοῦ ὀφειλομένου καὶ ἐπιβάλλοντος*[4]. Eben diese allgemeinere Bedeutung des Wortes *πλεονεξία* hat der Dichter im Auge, wenn er im Eingang der Satire als ihr Thema angibt: qui fit, ut nemo quam sibi sortem seu ratio dederit seu fors obiecerit, illa contentus vivat; er übersetzt damit nur das *πλέον ἔχειν βούλεσθαι τοῦ ὀφειλομένου καὶ ἐπιβάλλοντος*[5]. Es hat

---

[1]) Vgl. Reitzenstein, Hellenist. Wundererz. S. 22[1].

[2]) De Horatio Bionis imitatore diss. p. 15, p. 20 ff.

[3]) Hellenist. Wundererz. S. 25 Anm. 2. „Von einer solchen (Aretalogie) nimmt das erste Gedicht seinen Lauf; sie bildet nicht einen eigenen Teil, sondern gibt mit ihrem Schlußton (*ὁ ἄνθρωπος οὐδὲν τῶν ἑαυτοῦ ἀσπάζεται, ἀλλ' ἀεὶ πλέον ἔχειν θέλει*, was mit avarus allerdings ungeschickt übersetzt ist) nur den allbekannten Hauptsatz, an den sich das Einzelbeispiel in der Ausführung anschließt."

[4]) Über andere Definitionen bei Basilios vgl. Dirking S. 67 f.

[5]) Dabei scheint er zu übersehen, daß der juristische Terminus *τὸ ἐπιβάλλον* gleichbedeutend mit *τὸ ὀφειλόμενον* ist; vgl. Ebeling, Griech.-deutsches Wörterbuch z. N. T. S. 163.

demnach die im ersten Teil der Satire dargestellte *μεμψιμοιρία,* die Unzufriedenheit der Menschen mit ihrer Lebenslage, durchaus eine Stelle im Rahmen eines Sermons über die *πλεονεξία,* ohne im geringsten dessen Einheit zu stören. Tatsächlich fehlt es nicht an Anzeichen, daß diese Verbindung, die sich in der lateinischen Bearbeitung infolge der unzulänglichen Terminologie der lateinischen Sprache als ungeschickte Kontamination darstellen mag, in der griechischen Vorlage des Horaz bereits vorgenommen worden war. Maximus von Tyrus, der diese Vorlage bezeugt, leitet nämlich die aus der Satire bekannte burleske Szene, in der die *μεμψιμοιρία* geschildert wird, mit den bisher kaum beachteten Worten ein: diss. XXI, 1 *καὶ πλεονεκτεῖ ἕτερος ἑτέρου, ὅτῳ ἂν ἐλάττω τὰ δέοντα ᾖ.* Die gleiche Auffassung deutet Horaz in der Zusammenfassung am Schluß seiner Satire an, wo er die Frage nach der Ursache der allgemeinen Unzufriedenheit auf Erden, von der die Satire ihren Ausgang nimmt, wiederholt: v. 108 sqq. qui nemo se probet . . . potius laudet . . neque se comparet, ... superare laboret. Mit diesen Verben registriert er noch einmal kurz die beschriebenen Erscheinungen der *μεμψιμοιρία.* Die Antwort gibt er mit dem begründenden Zusatz: ut avarus. Die *πλεονεξία* ist also das Grundübel, an der die Menschheit krankt; sie erscheint bald in dieser, bald in jener Form: alle Unzufriedenheit, aller Neid, alle Habsucht, das ganze Unglück auf Erden hat in ihr seine Quelle. Mit diesem Gedanken gewinnt die Satire von selbst ihre künstlerische Einheit, ohne jene Kunstgriffe, die man dem Dichter insinuiert hat: er hat keine Lücke zu verdecken. Allerdings führt er sein Thema nicht gleichmäßig durch die ganze Satire durch; auf eine Abweichung weist er selbst deutlich hin mit den Worten: v. 108 illuc unde abii, redeo. Die Digression beginnt aber nicht schon v. 22, wo Heinze den großen Bruch in der Komposition ansetzt. Mit der dort gezeichneten *αἰσχροκέρδεια* wird nur ein weiteres Symptom des gleichen Fehlers, der bisher beschrieben wurde, behandelt. Dieses Gedankenverhältnis deutet die Verwendung von praeterea an; mit dieser Konjunktion führt Lucrez, aus dessen Schreibweise sie stammt, neue Argumente für das gleiche Thema ein[1]. Noch klarer weisen die Worte, mit denen der Abschnitt schließt, darauf hin, daß der Dichter immer noch das gleiche Motiv wie

[1]) Z. B. de rerum nat. I, 503—511 principio quoniam — praeterea quoniam etc.; ähnlich II, 342. 367 und sonst.; vgl. R. Heinzes Kommentar zum III. Buch S. 98.

vorher, nämlich das Thema der *μεμψιμοιρία* behandelt: v. 41 nil obstet tibi, dum ne sit te ditior alter, ein Gedanke, der in dem zurückblickenden Schlußteil der Satire wiederkehrt in der Wendung: v. 113 sic festinanti semper locupletior obstat. Nach des Dichters eigenen Andeutungen liegt also der Übergang zu einem andern Teil bei v. 42, wo er die am Anfang aufgeworfene Frage nach der Ursache der Unzufriedenheit der Menschen zurücktreten läßt, um einige Typen der avaritia im engeren Sinne zu schildern.

Doch kehren wir zu Asterios zurück: der Exkurs, den wir hier machten, möge um der Rechtfertigung willen, die Horazens künstlerisches Schaffen dadurch erfahren haben dürfte, erlaubt sein.

---

3. Kapitel: **Beweis der Echtheit der Reden.**

In der Abhängigkeit der asterianischen Predigt von dem moralphilosophischen Schrifttum der Griechen, die sich, wie zuletzt der Begriff der *πλεονεξία* zeigte, sogar auf die Übernahme einer festgeprägten Terminologie erstreckt, und in ihrem früher (S. 34 ff.) beleuchteten Verhältnis zu den Reden der Kappadokier sind die beiden Wurzeln bloßgelegt, aus der sie fast ebenso reichlich wie aus ihrer Hauptwurzel, der Bibel und der kirchlichen Tradition, ihre Nahrung zog. In der Art, wie Asterios diese Quellen benützt, dann in seiner selbständigen Haltung gegenüber den Fragen des innerkirchlichen Lebens, in seiner starren, für theologische Kontroversen unzugänglichen Orthodoxie, in seinem lebendigen Interesse an der Gestaltung des kirchlichen Kultes, in seiner ästhetisierenden Mystik und seiner allegorisierenden Exegese prägt sich die besondere Eigenart des Amasener Bischofs in deutlich umrissener Gestalt aus. Halten wir nun das Bild daneben, das wir aus den drei nur von Photios für Asterios bezeugten Reden von ihrem Verfasser gewinnen, so werden wir leicht die Übereinstimmung in den wesentlichen Zügen erkennen.

I. Die Lobrede auf Stephanus.

Die handschriftliche Überlieferung, welche das Enkomion auf Stephanus unter dem Namen des Patriarchen Proklos bringt,

ist, wie früher (S. 10 f.) gezeigt wurde, spärlich und unsicher; zu den sprachlichen Bedenken, welche gegen diese Zuweisung schon der erste Herausgeber geltend machte, kommt die Beobachtung Useners, daß das Wort *θεοφάνια*, welches im kappadokischen Kreis zur Bezeichnung des Weihnachtsfestes in Umlauf gesetzt wurde und in dieser Bedeutung auch in unserer Rede gebraucht wird (349 D), bei Proklos wie bei Chrysostomos in ausgesprochenem Gegensatz dazu steht (M 65, 757 C)[1]. Mit mehr Recht wird die Rede in andern Hdss. Gregor von Nyssa zugeschrieben. Sie zeigt in der Tat eine auffallende Verwandtschaft mit dem 1. Enkomion Gregors auf den gleichen Märtyrer. Sie setzt dieses voraus, erhebt aber auch einmal gegen eine dort vorgebrachte Erklärung offenen Widerspruch, der deutlich erkennen läßt, daß sie einen andern Verfasser hat. An vier Stellen treten diese Beziehungen besonders klar hervor: in der Einleitung, in der Verwendung des Bildes vom Agonisten, in der Erklärung der Fürbitte des Stephanus und in der Polemik gegen die Pneumatomachen.

1. Das Exordium ist nach Inhalt und Form dem der Rede Gregors nachgebildet, wie aus folgender Gegenüberstellung ersichtlich ist:

Greg. Nyss. M 46 p. 701 E *Ὡς καλὴ τῶν ἀγαθῶν ἡ ἀκολουθία. Ὡς γλυκεῖα τῆς εὐφροσύνης ἡ διαδοχή. Ἰδοὺ γὰρ ἑορτὴν ἐξ ἑορτῆς καὶ χάριν ἀντιλαμβάνομεν χάριτος. Χθὲς ἡμᾶς ὁ τοῦ παντὸς Δεσπότης εἱστίασεν, σήμερον ὁ μιμητὴς τοῦ Δεσπότου. Πῶς οὗτος ἢ πῶς ἐκεῖνος; ἐκεῖνος τὸν ἄνθρωπον ὑπὲρ ἡμῶν ἐνδυσάμενος, οὗτος τὸν ἄνθρωπον ὑπὲρ ἐκείνου ἀποδυσάμενος.*

M 40 p. 337 D—340 B *Ὡς ἱερὸς ἀληθῶς καὶ καλὸς τῶν εὐφραινόντων ἡμᾶς πραγμάτων ὁ κύκλος. Ἑορτὴ γὰρ διαδέχεται τὴν ἑορτὴν καὶ πανήγυρις καταλαμβάνει πανήγυριν . . . Χθὲς μὲν οὖν ἐμάθομεν ὅτι . . . ὁ ἄσαρκος τὴν ἠμφιάσατο σάρκα καὶ ὁ ἀσώματος ἐνεδύσατο σῶμα . ., σήμερον δὲ βλέπομεν τὸν γενναῖον ἀγωνιστὴν ὑπὲρ ἐκείνου καταλιθούμενον* etc.

Die Art, wie der fein pointierte Gedanke, womit der Nyssener einen inneren Zusammenhang zwischen den beiden auf-

[1]) Usener, Das Weihnachtsfest S. 244; daneben verwendet Asterios auch die genauere Bezeichnung *τὰ ἐν σαρκὶ θεοφάνια* or. IV p. 217 C, so auch in der Fastenpredigt or. XIV p. 389 A. Außerdem steht das Wort im allgemeinen Sinn = Vision in unserer Rede p. 349 C.

einanderfolgenden Festen herstellt, in der andern Rede abgestumpft wird, verrät den Nachahmer. Doch genügte offenbar den Abschreibern diese Übereinstimmung der Proömien, um die zweite Rede unter den Namen des gleichen Autors zu setzen wie die erste.

2. Ein ähnliches Verhältnis zwischen den beiden Reden läßt das nun folgende Bild vom Agonisten erkennen. Bei Gregor ist es zweifellos original: er spinnt es aus der Bedeutung des Namens *Στέφανος* heraus (704 A *Στέφανος πρῶτος τὸν στέφανον τῆς ὁμολογίας ἀναδησάμενος*) und führt es durch die ganze Rede durch. In unserm Enkomion dagegen ist es schon verblaßt. Ausdrücke wie *ἀθλητής* sind fast gleichbedeutend mit *μάρτυς*. Andererseits wird es um einige Züge bereichert, wenn von den *προαθλήσαντες* (341 C) oder von einem *ἀγωνοθέτης* (= Gott 344 D) gesprochen wird; auch gibt das *δευτερεύειν* Gregors (705 C) zu einer ausführlichen *σύγκρισις* in unserer Rede Veranlassung (340 C—341 C). Doch ist das Bild gerade da aufgegeben, wo es bei Gregor am wirkungsvollsten erscheint, in der Darstellung des Kampfes des Stephanus mit dem Teufel, der in den Libertinern, Alexandrinern usw. ihm entgegentrat (344 A).

3. Mit besonderer Liebe malt Gregor jene Szene aus, wo der Märtyrer für seine Verfolger betet (709 D). Er wird nicht müde, ihn als ein erhabenes Vorbild für die Feindesliebe zu rühmen; vgl. bes. 716 A *Διὸ καὶ εὐλογίᾳ τοὺς μιαιφόνους ἀμύνεται οὐκ ἀξιῶν πρὸς τὰς ἐναντίας ἐκβάσεις τὴν ἐπ' αὐτῷ πρᾶξιν καταμερίζεσθαι, ὡς ἐκείνῳ μὲν τὴν ζωήν, τοῖς δὲ ἀντικειμένοις φέρειν τὸν ὄλεθρον, ἀλλ' ὧν αὐτὸς ἠξίωτο, καὶ τοὺς πολεμίους ὡς ἀγαθῶν αὐτῷ συναιτίους μὴ ἐκπεσεῖν* etc. Gegen diese Auffassung wendet sich nun der Verfasser der andern Lobrede in energischer Polemik: 348 C D *οὐ γὰρ ὡς οἴονταί τινες κακῶς λογιζόμενοι ἀτιμώρητον καὶ ἀνεύθυνον εὔχεται γενέσθαι τῶν ἐχθρῶν τὸ ἁμάρτημα.* Diese Deutung widerspricht nach seiner Meinung der Gerechtigkeit Gottes, wie sie in seiner Gesetzgebung zum Ausdruck kommt. Die Fürbitte des Märtyrers enthalte nichts weiter als den Wunsch, Gott möge die Verfolger zur Buße leiten; erst wenn sie durch diese besser geworden seien, trete die göttliche Gnade in ihr Recht. Man sieht, welche Schwierigkeiten dem Verfasser die Vorstellung eines gnädigen Gottes macht; sein Moralismus verschließt ihm das Verständnis für den religiösen Grundcharakter des Christentums und veranlaßt ihn zu einer völligen Verkehrung des an sich klaren Sinnes einer

Bibelstelle. Und doch ist diese Haltung ehrlicher und auch für den Frommen leichter zu ertragen als das Pathos des rechtgläubigen Nysseners, der auf den schwärmerischen Lobpreis der Feindesliebe des Stephanus eine scharfe Invektive gegen die Häretiker folgen läßt, die ausklingt in ein Gebet um den heiligen Geist „zur Ausrottung der Widersacher“ *(εἰς καθαίρεσιν τῶν ἀντιδίκων)*.

4. Am Schluß kommen beide Enkomien auf die Erzählung von der Vision des Märtyrers zurück, um daraus genommene theologische Argumente zu entkräften. Die Pneumatomachen berufen sich nämlich darauf, daß Stephanus in seiner Ekstase nur den Vater und den Sohn, nicht aber den hl. Geist sieht, ohne zu beachten, daß dessen Beteiligung schon vorher beschrieben ist in den Worten: *Στέφανος δὲ πλήρης ὢν Πνεύματος ἁγίου*. Der Nachahmer schließt sich diesem Exkurs nach Inhalt und Sprache an (vgl. bes. Greg. 716 C und [Ast.] 349 D f.); ja er steigert den stark persönlichen Ton, durch welchen Gregor die Schwäche seiner Beweisführung zu verdecken sich bemüht, ins Ironische, indem er über das kurze Gedächtnis der Gegner spottet (352 A). Schließlich macht er gegen ihren Einwand eigene Beobachtungen über den Sprachgebrauch der biblischen Schriftsteller geltend.

Gregor läßt dieser Polemik eine zweite gegen die *Χριστομάχοι* folgen, die ebenfalls auf Grund der Stephanusvision die Inferiorität des Sohnes gegenüber dem Vater behaupten, da der Märtyrer diesen sitzen, jenen stehen sah (717 C). Er nimmt damit die alte monarchianische Kontroverse auf, die zu seiner Zeit kaum mehr als geschichtliches Interesse hatte [1], um sie mit dürren Spekulationen aufzulösen. Der Verfasser unseres Enkomions folgt ihm darin nicht: offenbar war er mit dieser Frage zu wenig vertraut und ihre Behandlung bei Gregor für ihn zu subtil: er bringt dafür — und zwar vor der pneumatologischen — eine andere christologische Frage, den der kirchlichen Hypostasenlehre widersprechenden Hauptsatz des modalistischen Monarchianismus von der Wesenseinheit von Vater, Sohn und Geist. Diese vielerörterte Grundfrage des Sabellianismus, der noch zur Zeit des Basilios in Neocäsarea, also in der Nähe von Amasea, eine Gemeinde hatte [2], wird in unserer

1) Vgl. Harnack bei Hauck RE. 13, S. 303 ff.

2) Vgl. Harnack a. a. O.

Rede in ihrer einfachsten Form erwähnt und mit dem kurzen Hinweis darauf, daß der Märtyrer die Personen des Vaters und des Sohnes deutlich unterscheide, abgetan. Der Verfasser ist theologisch nicht gebildet genug, um die bekämpfte Anschauung genau darzustellen, er bezeichnet sie lieber kurz durch einen Namen — Sabellios aus Libyen[1] —, ganz so wie es Asterios im Unterschied zu Basilios in seiner Polemik gegen Areios und Eunomios tut (vgl. oben S. 38 f.).

Zu diesen Abweichungen, die kleine, aber unbedingt echte Züge der asterianischen Predigt in dem Enkomion auf Stephanos hervortreten lassen, kommen andere, in denen sich der kynische Standpunkt des Verfassers geltend macht. Ähnlich wie Petrus, dessen Bild bei Asterios uns an Gestalten wie Euphrates erinnerte (vgl. S. 50 f.), oder wie Jesus in der asterianischen Auffassung der Gleichnisse (vgl. S. 48, S. 51) erscheint Stephanus geradezu als Typus des kynischen Wanderpredigers, der zuerst mit sanften Tönen die Hörer zu gewinnen versucht, wie er aber auf Widerstand stößt, die volle *παρρησία* des Kynikers entfaltet: 344 A *Τέχνην εὗρεν εὐμήχανον, λόγον ἐμμελῆ καὶ πρᾶον. Οὐδὲν γὰρ φάρμακον τοιοῦτον εἰς θεραπείαν θυμοῦ καὶ κινήσεως οἷον παραίνεσις προσηνὴς καὶ εὐάρμοστος* etc. Es duldet demnach keinen Zweifel, daß uns in diesem Enkomion eine echte Rede des Asterios erhalten ist.

II. Die Bußpredigt.

Durch den Titel *προτρεπτικός*, den die Rede *περὶ μετανοίας* in den meisten Hdss. führt, wird sie zu einer Literaturgattung gerechnet, die bereits in der alten Sophistik ausgebildet, dann besonders in der Moralphilosophie gepflegt und bereits durch Klemens von Alexandrien in die christliche Literatur eingeführt wurde. Es waren nicht Einzelthemata, für die sie zur Anwendung kam, sondern meist allgemeine Bildungs- und Lebensfragen, welche die prinzipielle Stellung zur Rhetorik, Philosophie oder Moral betrafen[2]. Die Absicht des Redners ist dann immer, den Willen des Hörers zu bestimmen (*πείθειν*). Die Form dafür ist im einzelnen nicht einheitlich festgelegt. Die antike

---

[1]) Die Nachricht von seiner Herkunft taucht erst bei Basilios auf; vgl. Harnack a. a. O. S. 333.

[2]) Vgl. darüber P. Hartlich, De exhortationum a Graecis Romanisque scriptarum historia et indole, Leipz. Stud. f. kl. Phil. XI, 2, S. 209 ff., S. 302.

Theorie[1], mit der die Praxis am meisten übereinstimmt, ist gewonnen durch einen Vergleich mit der Tätigkeit des Arztes, der dem Patienten erst seinen Zustand klar machen muß, um ihn zur Annahme der Heilmittel zu bewegen. Demnach zerfällt der Protreptikos in zwei Hauptteile: der eine beschäftigt sich mit den Vertretern der zu bekämpfenden Lebensrichtung und soll die Verkehrtheit ihres Denkens und Handelns erweisen (*ἀποτρεπτικός, ἀπελεγκτικός*, auch *παθολογικὸς λόγος*): der andere soll sie für das bessere Prinzip erwärmen und gewinnen (der eigentliche *προτρεπτικός*, auch *παράκλησις*); wird dieses dann auf besondere Fälle oder verschiedene Lebenslagen angewendet, so folgt noch eine Aufzählung von Einzelvorschriften (*ὑποθετικὸς λόγος*, auch *παραγγέλματα*)[2].

Auch die Anlage unserer Bußpredigt ist deutlich durch diese Gesichtspunkte bestimmt. Als *προτρεπτικός* erweist sie sich schon durch die in der Einleitung ausgesprochene Absicht auf das *πείθειν* (353 A *ὑμᾶς προσῆκον πείθεσθαι*). Ihr Thema ist die *μετάνοια* im weitesten Sinne, nicht sowohl als Bußübung als vielmehr in der Bedeutung: bußfertige, demütige Gesinnung. Ihr steht gegenüber der *τῦφος*, die hochmütige Selbstüberhebung, die sich namentlich in unbarmherzigem Richten und Verurteilen des Nebenmenschen geltend macht. Mit der Beschreibung und der Bekämpfung dieses Fehlers befaßt sich der erste Hauptteil des Protreptikos (352 C—365 A); nach ihm führt die ganze Predigt in der Überlieferung gelegentlich den Titel: adversus eos, qui alios iudicant et conversione indigent (im Paris. gr. suppl. 399 fol. 81). Auf diesen negativen folgt der positive Teil, in welchem die Formen der *μετάνοια* beschrieben werden (365 B—369 C). Beide Teile münden in eine Art Kasuistik aus: im ersten wird eine niedere und eine höhere Sittlichkeit unterschieden (353 A, 356 A) und demgemäß ein besonderer Appell an die Durchschnitts- und an die Idealmenschen gerichtet (353 C, 356 A), die dann wieder als Laien und Priester erscheinen (361 A—C). Die

---

[1]) Bei Philo von Larissa, Eudoros u. a.; vgl. Hartlich S. 300 ff.

[2]) Damit berührt sich sichtlich die Anweisung, die in unserer Predigt mit Verwendung des Bildes vom Baumgärtner (*φυτοκόμος*) dem Priester für die Methode seiner ethischen Propaganda gegeben wird: 364 A *Σκάπτε τοῖς ἐλέγχοις, θάλπε ὡς κόπρῳ ταῖς παρακλήσεσιν, πότιζε τῇ ἐπιρροίᾳ τῶν μαθημάτων, περίφραξε τοῖς προφυλακτικοῖς τῶν παραγγελμάτων ὡς χαρακώματι.* — Den Vergleich mit dem *σκάπτειν* hat auch Bion bei Plut. de adul. et am. 16 p. 59, vgl. Gerh. S. 43.

eigentliche Bußpredigt aber stellt ein ganzes Sündenregister mit der Angabe der entsprechenden Sühneleistungen auf (368 C—D).

Diese Technik der Rede zeigt ihren Verfasser als einen rhetorisch geschulten Moralisten. Mit Gregor von Nyssa konnte sie sehr wohl in Verbindung gebracht werden; hat sich doch gerade er wie sein Bruder Basilios eingehend mit der Regelung der kirchlichen Bußordnung beschäftigt[1]. Aber mit dieser Bußdisziplin hat unsere Predigt nichts zu tun. Jene erstreckt sich nur auf Kapitalsünden, während hier nur von solchen Sünden die Rede ist, für welche die gewöhnlichen Sühnemittel wie Beten, Fasten, Almosengeben ausreichten.

Die zeitgeschichtliche Bedeutung unserer Predigt liegt vielmehr in ihrer antinovatianischen Tendenz, die namentlich im ersten Teil unverhüllt hervortritt. Die Gesamtkirche lehnte bekanntlich die rigorose Bußmoral der Novatianer, die um jene Zeit in Konstantinopel wieder einen starken Einfluß gewannen[2], für die Allgemeinheit ab; doch war bereits im Mönchtum ein neuer Träger des urchristlichen Lebensideals, dessen Verwirklichung sie forderten, erstanden. Auch die Entwickelung dieser doppelten Moral setzt unsere Predigt voraus[3].

Ich hebe nun die besonderen Berührungen der Rede mit der asterianischen Predigt hervor:

1. Der Prediger geht von der verlesenen Perikope über die große Sünderin aus. Ohne sich auf eine eigentliche Erklärung einzulassen, erinnert er nur kurz an ihren Eingang, wo

---

[1]) Siehe darüber jetzt E. Schwartz, Bußstufen und Katechumenatsklassen. Schriften der Wissensch. Gesellsch. in Straßburg Nr. 7. Die Bußkanones des Basilios stimmen teilweise mit denen der 2. ökumenischen Synode von Konstantinopel (381) überein. Eine Sammlung dieser Kanones veranstaltete Palladios, der Nachfolger des Asterios. Von diesem *κανονικόν* liegt in einem Patmensis eine Teilrezension vor, die mit einem Verzeichnis der Teilnehmer an jener Synode schließt. An erster Stelle ist dort, wie Schwartz (S. 31 f.) erkannt hat, der Bischof von Amasea genannt. Dies kann schon deshalb nicht Palladios sein, weil er um 381 noch nicht Bischof von Amasea war; also ist damit wahrscheinlich sein Vorgänger Asterios bezeichnet. Wenn nun Schwartz meint, von ihm habe Palladios sein Interesse für die Bußdisziplin überkommen (S. 33), so darf er sich wohl dafür nicht auf unsere Bußpredigt berufen, die sich doch mit den Fragen, um die es sich in den Kanones handelt, eigentlich nicht beschäftigt.

[2]) Vgl. Harnack bei Hauck R. E.[3] 14 S. 242. Der bedeutendste Vorkämpfer des Novatianismus war damals der Bischof Sisinnius (395—407), der sogar die Bußlehre des Chrysostomos angriff.

[3]) Vgl. Schwartz, a. a. O. S. 52.

das Verhalten Jesu zu dem Pharisäer, der ihn eingeladen hatte, beschrieben wird, um sofort als ihren einzigen Sinn ihren moralischen Grundgedanken hervorzuheben: sie richtet sich gegen die selbstgerechten und eingebildeten Toren (353 A *φίλαυτοι καὶ αὐτάρεσκοι, ἐν ὑπολήψει διὰ κενοῦ φρονήματος ὠγκωμένοι* vgl. 356 C *ὡς ἐμὲ πολλάκις ὑπὸ τοῦ τύφου καὶ τῆς ἀλαζονείας ἀποπνιγόμενον εἰπεῖν*) als ein *φάρμακον τῶν νοσούντων τὴν αὐθάδειαν* (353 B). Damit hat der Kyniker — als solchen kennzeichnet ihn die Benennung des Fehlers, gegen den er sich richtet — sein Thema und seinen oppositionellen Standpunkt gewonnen und läßt nun nach einem flüchtigen Hinweis auf das Vorbild Jesu die Beziehung zu der biblischen Geschichte fallen, wie wir es wiederholt bei Asterios beobachteten (S. 55 f., S. 58). Die Beweismittel, die zur Anwendung kommen, sind zunächst die der heidnischen Moralpredigt, mit denen auch Asterios gerne operiert: Beispiele aus der Natur (353 B C), der Grundsatz der antiken Humanität von der natürlichen Verwandtschaft der Menschen (353 C *τοῖς τῆς μιᾶς καὶ τῆς αὐτῆς κοινωνοῦσι φύσεως*) und andere in der Diatribe vielgebrauchte Schlagwörter wie des *σωφρόνησον, γνῶθι σαυτόν* (368 C), endlich die beliebten Vergleiche des widerspruchsvollen Gebahrens bei Krankheiten des Leibes und solchen der Seele (353 D, 360 D, 368 A bis B, 369 B—C).

2. Dazu kommen für den christlichen Prediger die biblischen Beispiele. Es sind die gleichen, die auch in andern Bußpredigten aus jener Zeit, besonders in der Homilienreihe des Chrysostomos (M 49, p. 271 ff.) begegnen: Hiob, Petrus, Judas, Paulus, die Gleichnisse vom Zöllner, vom verlorenen Sohn, vom verlorenen Schaf und verlorenen Groschen. In ihrer Ausführung im Protreptikos macht sich eine eigentümliche Werk- und Kultgerechtigkeit des Verfassers geltend. Während z. B. Chrysostomos De poen. I, M 46, 282 von den Juden, die Jesus kreuzigten, in evangelischer Schlichtheit sagt: „Jesus hat ihnen vergeben“, lesen wir hier „sie wurden durch die Taufe rein“ (357 B). Dort heißt es von Paulus „er bereute und wurde ein Apostel“; hier wird die sühnende Kraft seiner Leiden gerühmt[1] (357 C *ἐκ τῆς ταὐτοπαθείας ἔλυσε τὰ ἐγκλήματα — λιθασθεὶς ἐξήλειψε τὸ πλημμέλημα.*) Auch die Teilnahme an den My-

[1]) Vgl. dazu Hellmanns, Wertschätzung des Martyriums als eines Rechtfertigungsmittels in der altchristlichen Kirche S. 82, S. 114.

sterien wird als Buß- und Sühnemittel betont (365 D). Zweifellos redet hier der nämliche Mann, der im Enkomion auf Stephanus die Forderung erhebt *χρὴ τῇ ταὐτεμπαθείᾳ λύσαι τῆς ἁμαρτίας τὸ ἔγκλημα* (349 B) und die antinomistische Auslegung der Fürbitte des Märtyrers schroff zurückweist (S. 73).

In diesem Christen lebt noch ungebrochen und durch den Mysteriengedanken nur scheinbar getrübt der Glaube an die Kraft der Persönlichkeit zur Selbsterlösung, wie er in dem antiken Moralismus lebendig ist. Er tritt vor allem auch in der kasuistischen Bußmoral hervor, worin er den Sündern Anweisungen gibt, wie jeder seine besondere Sünde, sei es *τρυφή*, *ἀκολασία*, *πλεονεξία* oder schließlich sogar Häresie, durch Übung der entgegengesetzten Tugend wieder gut machen kann (368 CD). Neben diesen Sühneleistungen[1] ist ihm die äußere Haltung des Pönitenten durchaus nicht gleichgültig. Als Vorbild dafür stellt er die große Sünderin hin und beschreibt mit der gleichen Kunst, mit der Asterios die Gebetsstellung des Pharisäers und des Zöllners oder die *σωφροσύνη* der Sinne malt (vgl. oben S. 41 und S. 53), ihr ganzes Benehmen als Ausdruck ihrer reumütigen Gesinnung.

3. Die asterianische Herkunft des Protreptikos wird besonders klar in der Anführung des Gleichnisses vom verlorenen Sohn (364 C—365 A), das von Asterios in einer eigenen Homilie behandelt ist. Auf Grund der dort ausgesprochenen Theorie der Gleichnisse als *αἰνίγματα*, die auch hier angedeutet wird (361 B *ἐν παραβολαῖς καὶ τοῖς ἐπεσκιασμένοις τῶν λόγων, τὸ τοῖς αἰνίγμασιν ἐγκρυπτόμενον*), kam dort die Allegorese stark zur Anwendung. Ihre Ergebnisse werden hier kurz aufgenommen, ohne weiter begründet zu werden: 364 D *λόγος ἐστὶ παραβολικὸς ὑπανοίγων ὡς πατρικὴν ἑστίαν τὴν Ἐκκλησίαν καὶ δεχόμενος φιλοφρόνως, ἵνα μὴ ὦσι ὁμοδίαιτοι τοῖς χοίροις, τοῖς δαίμοσιν* etc. So redet einer nur, wenn er sich selbst zitiert. Es bleibt also nur die Annahme der Echtheit des Protreptikos übrig.

---

[1]) Dazu kommt als weitere freiwillige Leistung die persönliche Beichte vor Gesinnungsgenossen (*ὁμόψυχοι* 369 A) und vor dem Priester, die mit derjenigen, die Basilios von den Mönchen fordert, große Ähnlichkeit hat; vgl. Holl, Enthusiasmus und Bußgewalt im griech. Mönchtum, S. 263 ff.

III. Die Fastenpredigt.

Die Rede zum Eintritt in die Fastenzeit — *λόγος εἰς τὴν παρείσβασιν τῶν νηστειῶν* ist ihr Titel in den meisten und besten Hdss. — ist durch alle handschriftlichen Zeugnisse ebenfalls für Gregor von Nyssa beansprucht. Ihr im Unterschied zu den meisten Asteriosreden stark hervortretender kontemplativer Charakter und einzelne der in ihr vertretenen Anschauungen wie die von der *ἀποκατάστασις πάντων* (373 C) scheinen die Glaubwürdigkeit dieser Überlieferung zu stützen. Eine Entscheidung ist aber auch hier nur durch eine Einzelinterpretation möglich.

1. Das Thema der Predigt, die Forderung der *ἐγκράτεια*, ist ein in der Moralphilosophie unendlich oft behandelter *τόπος*. In seiner Ausführung fällt nur auf, daß das Fastengebot auf einer ungewöhnlich breiten physiologischen und psychologischen Erörterung basiert ist, die deutlich den Einfluß der zeitgenössischen Theologie zeigt. Die Frage nach der Natur des Menschen, von der die Rede ihren Ausgang nimmt, hatte Apollinaris von Laodicea aufgeworfen, um von ihr aus in der endlosen Diskussion über die zwei Personen in Christo eine Entscheidung zu finden[1]. Die Auffassung, die in unserer Predigt wiederholt zum Ausdruck kommt, ist im Grunde der Dualismus, wie ihn Gregor von Nyssa in jenem Kampfe geltend machte: der Mensch besteht aus einem sichtbaren, irdischen Leib und einer unsichtbaren und unvergänglichen Seele, der die Führerschaft zukommt (369 D, 380 A)[2]. Mit dieser Anschauung vermischen sich aber Züge aus dem platonischen Weltbild: als ein weiteres Organ wird der *νοῦς* genannt, von dem die *ψυχή* die Fähigkeit zu intuitiver Erfassung des Göttlichen erhält (372 A). Doch wird das Verhältnis zwischen beiden nicht klarer dargelegt. Der Verfasser tritt also hier dem Standpunkt des Gregor von Nazianz und Apollinaris nahe, die eine trichotomische Gliederung der menschlichen Natur behaupten[3]. Ein solches Schwanken zwischen zwei gegeneinander stehenden Theorien über ein

---

[1]) Vgl. Pohlenz, Vom Zorne Gottes S. 63 ff.; Loofs, Leitfaden der Dogmengeschichte[4] S. 257.

[2]) Vgl. Hilt, Des heil. Gregor von Nyssa Lehre vom Menschen S. 36 ff., S. 64 f.

[3]) Vgl. Gottwald, De Gregorio Naz. Platonico, diss. Vratisl. (1906), S. 31.

wichtiges theologisches Problem wird man einem mitten in diesem Streite stehenden Kirchenvater von platonischer Geistestiefe nicht zutrauen dürfen, auch wenn er selbst gelegentlich den Unterschied zwischen seiner und der gegnerischen Ansicht nicht stark findet[1]. Wohl aber ist diese Unsicherheit mit der Haltung des an der Dogmabildung unbeteiligten Amasener Bischofs vereinbar, wie wir sie gerade in seinen psychologischen Betrachtungen beobachten. Im allgemeinen teilt er die dualistische Auffassung vom Menschen mit dem Nyssener (169 C, 360 D). Wo er aber die Affekte als Teile der ψυχή betrachtet, trennt er von dieser den νοῦς ab (so 332 C mit Verwendung des berühmten Bildes aus Platons Phaidros, ähnlich 313 D). Demnach können jene Übereinstimmungen mit Gregor nur als Entlehnungen eines unselbständigen Denkers beurteilt werden: als solchen haben wir aber Asterios gerade in seinem Verhältnis zu den Kappadokiern mehrfach kennen gelernt (vgl. S. 34 ff.).

2. Dagegen gehören die sich anschließenden Ausführungen über den Nutzen des Fastens für die Gesundheit von Leib und Seele dem besonderen Interessensgebiet des Asterios an, der z. B. in der Physiologie der Sinnesorgane vortreffliche Kenntnisse besitzt, wie u. a. die scharfe Detailbeschreibung des Auges (253 D f.) beweist. Vieles muß freilich zu dem Erbe aus der antiken Moralphilosophie gerechnet werden, das ja die asterianische Predigt in reichem Maße in sich aufgenommen hat. Es ist interessant zu sehen, wie z. B. in der Begründung der kirchlichen Fastenpflicht, die der Prediger hier versucht, die Gedanken der ältesten Predigt, die wir aus der griechischen Literatur kennen, wiederkehren: in einer so engen Verknüpfung der ethischen mit der physiologischen Auffassung hat schon Demokrit die ἐγκράτεια, das altgriechische Gesetz des Maßes, für den Lebensgenuß gepredigt; auch er sah das Ziel des sittlichen Strebens in jener vollkommenen Ruhe, in welcher der Körper ungehindert seine Funktionen verrichten kann und der Geist „dem Unvergänglichen geöffnet ist und die Dinge sub specie aeterni betrachtend, selber des Ewigen teilhaftig wird“[2]. Auch der in unserer Predigt verwendete Vergleich dieses Zustandes mit der Meeresstille (γαλήνη, εὐστάθεια 372 B D) und der Affekte mit den Stürmen (372 B) geht ebenso wie eine später zu besprechende Erscheinung der allegorischen Synkrisis in

[1]) Adv. Apollin. cap. 8, M 45, 1140 A B.

[2]) P. Natorp, Die Ethika des Demokrit S. 109 f.

letzter Linie auf Demokrit zurück; den Weg, auf dem dieses Gedankengut aus seinen Ethika über die spätere Moralpredigt in die christliche Literatur gelangte, können wir freilich nicht mehr so genau verfolgen, wie es uns bei jenem stark poetischen Kunstmittel der Synkrisis noch möglich ist (vgl. unten S. 95 ff.).

3. Die Möglichkeit, die Fastenpredigt in jene literarischen Beziehungen einzustellen, die sich uns in der Predigt des Asterios als wirksam erwiesen, bietet eine wertvolle Stütze für die Annahme des gleichen Ursprungs. Neben dem Einfluß der antiken Moralpredigt macht sich in der Tat auch derjenige des Schrifttums der Kappadokier in unserer Rede, namentlich in ihren christlichen Bestandteilen, geltend. So läßt sich die Art, wie im folgenden das Fastengebot mit biblischen Argumenten gestützt wird, nur unter der Voraussetzung daß dem Verfasser die berühmte erste Predigt des Basilios über das Fasten vorlag, völlig verstehen. Zum Beweis, daß das Genußleben das größte Hindernis für sittliches Wachstum und für die Erlangung der himmlischen Seligkeit sei, erinnert unser Redner an das Beispiel der ersten Menschen; er führt es mit den Worten ein: *οὐκ ἂν γὰρ ἡμῖν ἐτέθη νόμος νηστείας, εἰ μὴ παρεβάθη τῆς πρώτης ἐγκρατείας ὁ νόμος* (373 C); dann erst folgt die erwartete Erklärung, daß sie durch ihre Genußsucht das Paradies verloren. Jener Satz vom Ursprung des Fastengebots paßt nicht recht in diesen Zusammenhang und ist schwerlich dem Hörer ohne weitere Erläuterung verständlich. Wie kommt er hierher? In der Rede des Basilios stellt er das Ergebnis einer Betrachtung über das Alter des Fastens dar: diese Einrichtung geht zurück auf das göttliche Verbot an die ersten Menschen (M 31 p. 168 B *τὸ δὲ ‚οὐ φάγεσθε . . .‘ νηστείας ἐστὶ καὶ ἐγκρατείας νομοθεσία*); seine Übertretung machte aber ein neues Fastengebot nötig (*εἰ ἐνήστευσεν ἀπὸ τοῦ ξύλου ἡ Ἔυα, οὐκ ἂν ταύτης νῦν ἐδεόμεθα τῆς νηστείας*). Denn das Glück des Paradieseszustandes besteht in der Bedürfnislosigkeit; den ersten Menschen war das Trinken und andere Genüsse mit schädlichen Wirkungen völlig unbekannt; ihr Leben war ein Abbild des Fastens (*νηστείας εἰκών*). Daraus ergibt sich von selbst die Forderung: *νηστεύσωμεν τοίνυν, ἵνα πρὸς αὐτὸν ἐπανέλθωμεν*. Von diesem letzteren Gedanken geht der Verfasser unserer Rede aus; er begründet ihn mit dem Hinweis auf den Sündenfall, wobei er die Auffassung des Basilios, daß damit das erste Fastengebot übertreten worden sei, mehr voraussetzt als erklärt. Er lehnt sich dann noch weiter an Basilios an in der Schilderung des

zukünftigen Lebens (bes. in dem Vergleich Νηστεία τῆς μελλούσης ζωῆς εἰκών mit dem abgebrochenen Schluß ἐκεῖ οὐκ εἰσι πότοι οὐδὲ ἀπολαύσεις 373 D) und endlich in der folgenden Aufzählung biblischer Beispiele für den Nutzen des Fastens, indem er fast die gleichen Namen von Noah bis Jesus nennt, die bei Basilios begegnen. Der Anschluß ist sogar in den Übergangsformeln, die er wählt, zu bemerken: wenn z. B. Basilios sich von den ersten Menschen zu den späteren Generationen wendet mit der Einladung an den Hörer κατάβα ὁδῷ βαδίζων ἐπὶ τὰ κάτω (172 A), heißt es hier im gleichen Bilde ἔασον τὸν πρῶτον ἄνθρωπον ὁδῷ (373 D); vgl. auch die Wendungen Basil. 165 C ἐὰν μικρὸν ἀναμείνῃς, εὑρήσεις . . und [Ast.] 380 A ἀνάσχου δὲ μικρὸν καὶ . . .

An andern Stellen bietet die Basiliosrede unserm Prediger in nur flüchtig berührten Gedanken Anregungen zu selbständiger Betrachtung; auch diese Art, seine Vorlage zu benützen, fanden wir für die Arbeitsweise des Asterios bezeichnend (S. 39, S. 63, S. 67). Ein Beispiel macht dies Verhältnis deutlich. Basilios beginnt seine Rede mit dem Festgruß des Psalmisten zum Neumondtage (Σαλπίσατε ἐν νεομηνίᾳ σάλπιγγι) und fährt dann fort: „Uns aber künden lauter als jene Posaunen die verlesenen Schriftworte die Feier an, welche jenen Tagen vorausgeht; haben wir doch die Gnade der Fasten aus dem Jesaias kennen gelernt, der die jüdische Art zu fasten verworfen und uns das wahre Fasten gezeigt hat.“ Es folgt eine Auslegung des bekannten Prophetenwortes Jes. 58, 4, an die sich der Hauptteil der Rede anschließt mit dem Nachweis, daß das Fasten keine mosaische Einrichtung sei, daß es älter sei als das Gesetz, älter auch als das jüdische Versöhnungsfest am 10. Tag des 7. Monats. Diese Reminiszensen aus der Basiliosrede nimmt nun der Verfasser unserer Predigt mit ihrer leichtverhüllten antijüdischen Tendenz auf, um sie zu einer lauten und scharfen Invektive nicht bloß gegen das Fasten, sondern gegen den ganzen Festkult der Juden zu erweitern (385 C f.). Er bestreitet ihnen das Recht zur Feier ihrer Feste, da diesen erst der Glaube an Christus ihren wahren Sinn gebe. Dies versucht er mit starker Verwendung der allegorisierenden Methode, wie sie Asterios beliebt, im einzelnen nachzuweisen für das Versöhnungs-, das Laubhütten- und das Posaunenfest. Ersteres soll nach seiner wunderlichen Konstruktion auf die Todesstunde Jesu vorausweisen: der 7. Monat bedeute den 7. Tag, der 10. Tag die 10. Stunde, in der Jesus verschied. In der

Errichtung der Laubhütten sei der Bau der Kirche vorgebildet. Unter den Σάλπιγγες müßten die Posaunen des jüngsten Gerichtes verstanden werden (388 B—C). Mit derartigen Umdeutungen spielen gelegentlich auch die Kappadokier (vgl. Greg. Nyss. bei M 46 p. 1128 B, p. 1129 B). Damit verglichen erscheint aber die Manier unseres Predigers als recht plump und schülerhaft; er und seine Gemeinde stehen auf einem tieferen geistigen Niveau. Und vor allem unterscheidet er sich von jenen durch die klare Absicht, den jüdischen Festkult auf jede Weise verächtlich zu machen. Dieses Motiv bietet einen weiteren Anhaltspunkt für die Person des Verfassers. Seine Ausführungen werden uns erst bei einem Blick auf ihren zeitgeschichtlichen Hintergrund verständlich, wie ihn uns Chrysostomos in seinen Judenpredigten aufrollt (M 48 p. 843 ff.). Die Feste der starken jüdischen Gemeinde in Antiochia übten eine große Anziehungskraft auf die Christen; nicht bloß solche, die mit Lustbarkeiten verbunden waren und der Schaulust der Menge Nahrung boten wie das Posaunenfest des jüdischen Neujahrs, sondern auch solche, die, wie das Versöhnungsfest, zu strengem Fasten riefen. hatten zahlreiche Teilnehmer aus der Christengemeinde[1]. Ähnliche Verirrungen konnten auch in der Gemeinde des Asterios vorkommen, die auch pagane Feste gerne mitfeierte, wie die Rede gegen das Kalendenfest beweist (vgl. oben S. 43). Davon ist aber in unserer Predigt nichts gesagt: auch fehlt die eindringliche Abmahnung, die jene Rede beherrscht. Demnach scheint es, als ob der Prediger Vorgänge im Auge habe, die er aus anderen Orten kennt. Nun sind uns direkte Beziehungen des Asterios zu Antiochia bezeugt: er selbst berichtet in einer verlorenen, von Photios ausgezogenen Predigt, daß er von dem Sklaven eines antiochenischen Bürgers, also doch wohl in Antiochia selbst, unterrichtet worden sei (Phot. bibl. cod. 271, vgl. oben S. 3). Kombinieren wir dies Zeugnis mit unserer Beobachtung über Inhalt und Ton des bezeichneten Predigtabschnittes, so ist die Annahme nicht abzuweisen. daß es Asterios ist, der hier redet, bestimmt durch Erinnerungen an Selbsterlebtes, die durch die Eingangsworte der Fastenpredigt des Basilios in ihm geweckt wurden.

4. Im Zusammenhang mit diesen Beweisen für die Echtheit unserer Rede gewinnt eine Stelle die Bedeutung eines Selbst-

---

[1]) Usener, Relig. Unters. I, S. 227 ff.

zitates. In der bereits erwähnten Synkrisis ergreift der Prediger für die Psyche wie für ein mißhandeltes Weib Partei (380 A *Ἐγὼ τὸν ὑπὲρ τῆς Ψυχῆς λόγον ποιήσομαι ὡς γυναικὶ πιστευσάσῃ συνηγορίαν, ἐφ' οἷς ἀδικεῖσθαι λέγει καὶ καθυβρίζεσθαι*). Seine Worte klingen wie eine Anspielung auf die Rede über die Ehescheidung (or. V), wo das Weib gegen die unberechtigten Anschuldigungen des Mannes in Schutz genommen und die treue Geduld einer schlechtbehandelten Gattin in ein helles Licht gesetzt wird (bes. 229 D und 233 A).

Nach dem Ergebnis der inneren Kritik ist somit für alle drei Reden, die Photios im Gegensatz zu der sonstigen Überlieferung dem Asterios zuweist, die Frage der Echtheit durchaus zu bejahen. Das Urteil bestätigt sich durch die Beobachtung, daß die beiden durch die Überlieferung unterschiedenen Predigtgruppen auch in formaler Hinsicht eine Reihe charakteristischer Eigentümlichkeiten gemeinsam haben. Indem wir diese im folgenden zusammenstellen, hoffen wir zugleich damit das Bild der asterianischen Beredsamkeit nach dieser Seite hin abzurunden; auf eine vollständige Analyse der Sprache und des Stils müssen wir jedoch verzichten; eine solche könnte nur auf Grund genauer Kenntnis der Überlieferung vorgenommen werden und müßte, da die Form der Predigt durch ihren Inhalt und ihren Anlaß bestimmt ist, sorgfältig zwischen den epideiktischen, exegetischen und paränetischen Teilen der Predigt des Asterios unterscheiden, was im Rahmen dieser Untersuchung nicht möglich ist.

Die sprachlichen Grundsätze des Asterios, von denen eine Beschreibung seiner Praxis als Kanzelredner ausgehen muß, ergeben sich teils aus seinem Verhältnis zur Rhetorik, teils aus seiner Abhängigkeit von seinen heidnischen Vorgängern, die die Formen der popularphilosophischen Propaganda ausgebildet haben.

---

4. Kapitel: **Die Stellung des Asterios zur paganen Rhetorik und der in Sprache und Stil erkennbare Diatribencharakter seiner Predigt.**

Wie die zeitgenössischen Kanzelredner legt der Amasener Bischof auf rednerische Fertigkeit großen Wert. Dies beweist der Eifer, mit dem er sie an den von ihm gefeierten Aposteln

und Märtyrern hervorhebt: Petrus übertraf in der Überredungskunst sogar einen Demosthenes (269 C D); Paulus, wiewohl ein *ἰδιώτης τῆς ἔξωθεν σοφίας,* beleidigte nicht im geringsten den verwöhnten Geschmack seiner Zuhörer in Athen (293 B C)[1]; ebenso machte Stephanus auch als *ἄτεχνος καὶ αὐτοσχέδιος ῥήτωρ* durch sein Redegeschick auf die Menge einen tiefen Eindruck (S 344 B C). Aber indem der Prediger wie schon Origines[2] diese Kunst nicht als Ergebnis einer gründlichen rhetorischen Schulung, sondern ausdrücklich im Gegensatz dazu als Wirkung des Geistes hinstellt, deutet er an, daß er von der herrschenden Moderhetorik nicht viel wissen will. In offener Invektive lehnt er denn auch in seiner Lobrede auf Petrus und Paulus die Usancen der weltlichen Redner als Mittel einer unwahren Kunst ab (265 B, vgl. dazu S 344 C). Daß er in dieser Stellungnahme von den Kappadokiern abhängig ist, wurde oben (S. 36 ff.) dargelegt; dabei ergab sich bereits, daß er in noch höherem Maße als Basilios, dessen Rede auf Mamas er benützt, die Praxis, die er verwirft, selbst befolgt. Sein Gerede dient also nur dazu, seinen Anschluß an die pagane Redekunst zu verdecken; er verwendet das alte artificium, die ars zu bekämpfen, um sich ihr zu ergeben. Die stark rhetorische Haltung, die gerade die erwähnte Predigt in der Gestaltung ihrer Einleitung und in ihrem Aufbau zeigt, ist ein lehrreiches Beispiel für diese Zwiespältigkeit.

Der Redner beginnt damit, die Schwierigkeit seiner Aufgabe hervorzuheben; dies entspricht der Forderung der *αὔξησις,* wofür die antike Technik mehrere Mittel angibt. Das nächstliegende ist die Erhabenheit des Gegenstandes im Verhältnis zur unzulänglichen eigenen Kraft zu betonen (Menander *περὶ ἐπιδεικτ.* III. bei Spengel rhet. gr. III. p. 368 *λήψῃ τὰ προοίμια . . . ἀπὸ τῆς αὐξήσεως μέγεθος περιτιθεὶς τῇ ὑποθέσει, ὅτι δυσέφικτος ὁ λόγος καὶ καθ' ἡμᾶς οὐ ῥάδιον* etc.). Verdeutlicht kann dies werden durch Beispiele mit dem Merkmal der Unbegrenztheit *ὥσπερ πελάγους ἀπείρου τοῖς ὀφθαλμοῖς μέτρον οὐκ ἔστι λαβεῖν.* Man kann aber auch auf die Vorgänger Bezug nehmen, die trotz ihrer unerreichbaren Kunst ihrer Aufgabe

---

[1]) Auch er stellt Paulus und Plato einander gegenüber und hebt die bessere Bildung des Apostels hervor, ähnlich wie es in dem Disput zwischen einem Heiden und Christen geschieht, von dem Chrysostomos berichtet (zu I. Cor. 3, 4, M. 61, p. 27); vgl. Norden, Die antike Kunstprosa II, S. 521 f.

[2]) Contra Cels. I, 62; vgl. Norden a. a. O S. 521.

nicht vollkommen gerecht wurden. Von allen diesen Mitteln macht Asterios gleichzeitig ausgiebigen Gebrauch: er erinnert an die Praxis der *πρόεδροι τῶν ἐκκλησιῶν*, die sich ihrer Aufgabe nicht gewachsen fühlten, wiewohl sie es leichter hatten als er; er zeigt dann die besonderen Schwierigkeiten seines Themas; trotzdem will er den Versuch wagen, da mit Schweigen nichts ausgerichtet ist; hier übernimmt er auch mit einer kleinen Umbiegung jenen Vergleich vom Meere aus der rhetorischen Technik (264 B *Οὐ μὴν ἐπειδὴ λίαν ὑψηλὸς ὁ λόγος καὶ δυσέφικτος ἡ ἐγχείρησις, τὴν ἀργὴν καὶ ἄπρακτον σιωπὴν ἀγαπήσωμεν ὥσπερ οἱ δειλοὶ καὶ ἀπειροθάλαττοι οἱ πρὸς μόνην τὴν ὄψιν τῆς θαλάττης ἀπαγορεύοντες* etc.); schließlich benützt er noch einmal die bereits verwendete Form der *αὔξησις*, indem er an der Redekraft der Apostelfürsten. die er feiern will, die geringe eigene Begabung mißt.

Nach dieser Einleitung reiht Asterios das ganze Lob des Petrus an dem Faden der überlieferten *τόποι ἐγκωμιαστικοί* auf: er behandelt — zunächst noch im Anschluß an seine Vorlage — das *γένος*, freilich in der paradoxen kynischen Manier, die niedrige Abkunft und die Armut zur Ehre anzurechnen (265 B bis 268 B) —, daß er damit nur der Forderung Menanders *μεθόδῳ τινὶ κρύψαι τὸ ἄδοξον* (p. 370) entsprechen will, zeigt am deutlichsten der Widerspruch. in den er hinterher mit sich selbst gerät (vgl. oben S. 34) —, dann verbreitet er sich über das *ὄνομα* (268 C — 269 A), hierauf bespricht er ausführlich die *πράξεις* und zwar unterscheidet er mit deutlicher Bezeichnung der Übergänge, die Menander ebenfalls fordert (p. 372 *δεῖ προοιμιάζεσθαι περὶ οὗ μέλλεις ἐγχειρεῖν* etc.) die *διδασκαλία* (269 A bis 269 D) und die *πρακτικὴ δύναμις* (272 A—273 D). hierauf läßt er mit einem Seitenblick auf das *ἐπιτήδευμα* (276 B—D) die *σύγκρισις* des Petrus mit Gestalten der heiligen Geschichte folgen (277 A — C). dann führt er die *ἀρεταί* auf (277 D—281 C), schildert den *θάνατος* (281 C — 284 D) und berührt kurz die *τιμαί* (284 B); den Schluß bildet die *προσφώνησις* (284 B).

In dieser Anlage des Enkomions weicht Asterios von der Praxis der Kappadokier, von der er ausgeht, nicht unwesentlich ab. Diese beschränken sich in ihren Enkomien meist auf einzelne der genannten *τόποι*, teils weil ihnen der Stoff für die andern fehlt, teils um zu theologischen Fragen übergehen zu können; so verliert sich Basilios in der Rede. die Asterios als Vorlage diente, bei der Besprechung des *ἐπιτήδευμα* des Mamas

in eine christologische Diskussion. Wo sie aber eine strengere Technik befolgen, halten sie sich gewöhnlich an das etwas veränderte Schema des *καθαρὸν ἐγκώμιον* oder des *λόγος παραμυθητικός*[1]. Asterios dagegen schließt, wie die Behandlung der zuletzt erwähnten *τόποι* des *θάνατος* und der *προσφώνησις*, aber auch die Bezugnahme auf die Praxis, die er ablehnt, nämlich auf die Gewohnheit der paganen Redner, an den Gräbern zu sprechen (265 C *μάτην τοῖς τάφοις προσφεύγουσι* etc.), beweist, die Märtyrerrede an das Muster des *λόγος ἐπιτάφιος* an, eine Gattung, die auch als solche ebenso wie die der Trostrede in der christlichen Beredsamkeit bereits Eingang und Pflege gefunden hatte[2].

Asterios kennt also das rhetorische Schema genau; allein er hat sich nicht bloß in der Theorie, sondern auch in der Praxis davon freizumachen versucht. Schon im 2. Teil der genannten Rede, der sich mit dem Lobpreis des Paulus befaßt, kehren von den im 1. Teil behandelten Gemeinplätzen nur 3 wieder: die *σύγκρισις* (269 B—297 C), der *θάνατος* (297 C bis 300 A) und die *προσφώνησις* (300 B). In den Enkomien auf die eigentlichen Märtyrer nimmt dann naturgemäß der *θάνατος* den breitesten Raum ein. So in der laudatio des Phokas, wo er den größeren ersten Teil bildet; voraus geht eine kurze *σύγκρισις* und das Lob der *πατρίς* und des *ἐπιτήδευμα* (304 C D), nachher werden ausführlicher die *εὐεργεσίαι* (308 C D) und die *τιμαί* des Märtyrers (309 A—313 C) behandelt. In der Lobrede auf Stephanus endlich hat neben dem *θάνατος* nur noch die *σύγκρισις* eine Stelle (340 B—341 C). Es kennzeichnet das ausgezeichnete Gefühl des Asterios für die Kunstform, wenn er im Gegensatz zu seiner Vorlage auf diesen *τόπος* für das Enkomion nicht verzichten zu können glaubt: Gregor von Nyssa läßt nämlich in seiner Lobrede auf Stephanos, die Asterios benützte (s. oben S. 72 ff.), das rhetorische Schema völlig beiseite[3]. Doch zeigt auch bei Asterios die Entwicklung der Märtyrerrede eine

---

1) Meridier a. a. O. S. 226.

2) Vgl. Bauer, Die Trostreden des Gregor von Nyssa; Hürth, De Gregorii Naz. laudationibus funebribus; Meridier a. a. O. S. 225 ff.

3) Vgl. Meridier a. a. O. S. 228 f. Ein Ansatz zur *σύγκρισις* kann in dem Vergleich des Stephanstages mit dem Geburtsfest Christi erblickt werden, der die von Asterios nachgeahmte Einleitung bildet; Meridier sieht jedoch darin eine *αὔξησις*.

deutliche Annäherung an den λόγος συγγραφικός, in welchem die zuletzt genannten τόποι längst heimisch waren[1].

Asterios hat aber noch andere Formen für die Märtyrerrede gefunden, in denen sich seine rhetorische Schulung ebenfalls deutlich abspiegelt. Sein ἐγκώμιον εἰς τοὺς ἁγίους μάρτυρας (or. X) gehört nicht eigentlich zur epideiktischen Gattung; es ist vielmehr eine Verteidigungsrede, die teils die κεφάλαια τελικά der beratenden Rede verwendet — so den Gesichtspunkt des δίκαιον (316 C—317 B), des συμφέρον (317 C—320 A) und des ἔνδοξον (320 B—321 A) —, teils die Technik der Gerichtsrede benützt — so die Methode der doppelten Widerlegung des Gegners, indem man zuerst seine Behauptung in Abrede stellt (λύσις κατ' ἀνατροπήν: 321 D—324 A) und dann sein Hauptargument gegen ihn selbst kehrt (λύσις κατὰ περιτροπήν: 324 B—D)[2].

Ein rhetorisches Meisterstück anderer Art ist endlich seine ἔκφρασις εἰς μαρτύριον τῆς πανευφήμου μάρτυρος Εὐφημίαν. Diese vielbewunderte Beschreibung verrät am stärksten den Einfluß der jüngeren Sophistik, zu deren beliebtesten Schulthemata solche malende Schilderungen gehören[3]. Asterios flicht sie sonst gerne in seine Predigten ein[4], wie es auch die Kappadokier mit Vorliebe tun: hier aber pflegt er diese Kunst in einer eigenen Rede. Wie er dabei beständig die bildende Kunst mit der redenden vergleicht und die Wirkungen von Wort und Bild gegeneinander abwägt (346 A—C)[5], wie er das Gemälde den besten Kunstwerken des Altertums, den Bildern eines Euphranor und anderer, die die Kunst auf die Höhe führten, indem sie nahezu belebte Werke schufen (ἐμψύχους ἐργασάμενοι πίνακας 336 A), an die Seite stellt, wie er namentlich den gewaltigen Eindruck zu schildern weiß, den er von dem Bild empfing — sein Anblick rührte ihn zu Tränen (337 B)[6],

---

[1]) Vgl. Leo, Die griech.-röm. Biographie S. 149 ff.

[2]) Vgl. Volkmann, Die Rhetorik der Griechen und Römer S. 242 f.

[3]) Über die Bedeutung der sophistischen ἐκφράσεις von Schrecknissen und Foltern für die christlichen Martyrien vgl. Norden, Kunstprosa II, S. 408 f., S. 651.

[4]) Die ἔκφρασις des Auges (253 D) wird in der Stilkritik des Photios geradezu zum Kennzeichen asterianischer Kunst gemacht; vgl. oben S. 19.

[5]) Derartige Betrachtungen sind auch in der Predigt der Kappadokier nicht selten; vgl. darüber K. Weiß, Die Erziehungslehre der Kappadokier, Straßb. theol. Stud. V. 3 und 4, S. 191 ff.

[6]) Das gleiche Motiv begegnet bei Gregor von Nyssa in der Be-

— das alles erweist ihn als Meister in der sophistischen Kleinkunst.

Die tiefe Wirkung, die das Gemälde auf den Beschauer übt, beruht nach der Auffassung des Asterios in erster Linie auf der Anschaulichkeit, mit welcher der Künstler nicht bloß den Schmerz *(τὸ πάθος)*, sondern auch den Charakter *(τὸ ἦθος)* der Heldin in ihrer Haltung zum Ausdruck gebracht hat (337 A B). Damit nennt er ein Kunstprinzip, das seinen eigenen Stil und zwar nicht bloß in der Charakterschilderung in hohem Maße beherrscht. Dem Geschmack der jüngeren Sophistik entsprechend, zeigen auch die Kappadokier das Bestreben, den Grundsatz der *ἐνάργεια* von der bildenden auf die redende Kunst mehr und mehr zu übertragen[1]. Bei Asterios erklärt sich aber die starke Schätzung der Anschauung mehr aus dem Wesen und der Absicht der Sittenpredigt, als die sich seine Beredsamkeit in der Hauptsache darstellt, und weist so auf einen andern geschichtlichen Zusammenhang hin, auf die Verwandtschaft dieser Predigt mit dem popularphilosophischen Schrifttum des Altertums.

Der Erfolg der Predigt, die auf die Massen wirken will, in der Absicht, ihren Willen zu bewegen, beruht zum kleinsten Teil auf ihrem Inhalt; die gewinnende, aufrührende und packende Kraft geht vielmehr von ihrer Form aus. Mit genauer Berechnung ihrer psychologischen Wirkung stellte man daher die Kunstmittel der epideiktischen Beredsamkeit und das deklamatorische Element der Rhetorenschule in den Dienst der moralphilosophischen Propaganda. So wurde besonders die *ἐνάργεια,* die seit dem 4. Jahrhundert zu den *ἀρεταὶ λέξεως* gehört, ein Hauptgesetz für die Sprache der Sittenpredigt; sowohl dem Auge als auch dem Ohr soll die Lehre sinnfällig gemacht werden. Damit verbindet sich die Kunst, den moralischen Gedanken erst von dem Hörer erraten oder erarbeiten zu lassen, statt ihn geklärt und fertig darzubieten. Der Sittenprediger fühlt sich also in stetigem Gedankenaustausch mit dem Publikum, bald mit einzelnen, bald mit der Gesamtheit der Zuhörer. Bisweilen geht er von dem Standpunkt aus, den er bei

---

schreibung eines Bildes von Isaaks Opferung: De Deitate Filii et S. Spir. M 46 p. 572 C. Die Ähnlichkeit fiel schon den Vätern des 2. Nicänums auf, vor denen beide *ἐκφράσεις* verlesen wurden; Basilios von Ancyra erklärte: *ὁ ἀναγνωσθεὶς πατὴρ τὰ αὐτὰ ἔπαθε τῷ ὁσιωτάτῳ Γρηγορίῳ· ἀμφότεροι ἐπὶ ταῖς εἰκόσι δακρυώδεις ἐγένοντο.* Mansi Conc. Coll. XIII, S. 9.

[1]) Meridier a. a. O. S. 277 ff.; K. Weiß a. a. O. S. 191 ff.

ihnen vermutet — insofern sich dieser in ihrer Lebensführung offenbart, bildet auch diese häufig einen Ausgangspunkt —, um sie langsam und sicher auf seine Meinung überzuführen. Öfters aber sucht er diese Beziehung zu den Hörern dadurch herzustellen, daß er sich mit selbstgemachten Einwänden und Fragen unterbricht oder einen Interlokutor sich gegenüberstellt[1].

Diese ganze Technik der Seelenleitung übernahm mit den Aufgaben der antiken Moralpredigt die christliche Kanzelrede. Asterios verleugnet allerdings diesen Zusammenhang, indem er öfters die einzigartige Darstellungsweise der Bibel nachdrücklich hervorhebt und als vorbildlich rühmt. Aber selbst in diesen stilkritischen Bemerkungen, die er bisweilen einfließen läßt, verrät er, was auch ein flüchtiger Überblick über die Formen und die Sprache seiner Sittenpredigt lehrt, daß er weniger bei den Evangelisten als bei den heidnischen Moralisten in die Schule gegangen ist.

Zumeist sind es die biblischen Gleichnisse, deren schriftstellerische Form ihn nicht weniger als ihr Inhalt beschäftigt. Seinem Urteil über ihre Bedeutung als Mittel zur Gewinnung der anfangs widerstrebenden Zuhörer liegt der Maßstab des *σπουδαιογέλοιον* und die Theorie der Diatribe mit der genauen psychologischen Bewertung ihres epideiktischen Charakters zugrunde (vgl. oben S. 51 u. S. 75). Die *ἐνάργεια*, das stilistische Hauptgesetz der Diatribe, sieht er in den Gleichnissen am stärksten ausgeprägt; ihre anschauliche Kraft beruht hauptsächlich auf der Verwendung des Beispiels, die in der göttlichen Pädagogik neben die theoretische Belehrung tritt: 164 A *Οὐ τοῖς ἀποφατικοῖς καὶ δογματικοῖς μόνον θεσπίσμασιν ὁ Θεὸς ἡμῶν καὶ Σωτὴρ παιδεύει τοὺς ἀνθρώπους, ὥστε μισεῖν κακίαν καὶ ἀγαπᾶν ἀρετήν, ἀλλὰ καὶ τοῖς ἐναργέσι τῶν ὑποδειγμάτων σαφῆ παραδίδωσι τὰ τῆς ἀγαθῆς πολιτείας μαθήματα* etc. und 177 C *Δραματικῶς γὰρ ἡμῖν ὁ λόγος τὴν νουθεσίαν ἐπὶ προσώπων ὡρισμένων ἐξέθετο, ἵνα ἐμψύχως καὶ δεικτικῶς παιδευθέντες* etc. Kommt nun dieser Wert schon dem fingierten Beispiel der Gleichnisrede zu, die hier als eine Art Prosopopoiie aufgefaßt wird[2], so ist er erst recht anzuerkennen für das wirkliche Beispiel der

---

[1]) Das hat G. Misch, Die Geschichte der Autobiographie I (1907), S. 220 und 238 schön ausgeführt.

[2]) Vgl. Theon progymn. c. 10 bei Walz, Rhet. gr. I, p. 235 *Προσωποποιία ἐστὶ προσώπου παρεισαγωγὴ διατιθεμένου λόγους οἰκείους ἑαυτῷ ... Καὶ ἐπὶ ὡρισμένων δὲ προσώπων οἷον τίνας ἂν εἴποι λόγους Κῦρος* etc.

Geschichte oder vielmehr — was für den christlichen Bischof damit gleichbedeutend ist — der Legende[1]; dieses hat sogar nach seiner Ansicht den unbedingten Vorrang vor der Unterweisung wie das Auge vor dem Ohr. und die pädagogische Bedeutung des guten Beispiels ist einer der wirksamsten Gründe, womit er ähnlich wie Basilios[2] die Verehrung der Märtyrer stützt: 300 C *Οὐ γὰρ λόγῳ παιδεύει μόνον . ., ἀλλὰ καὶ τὰς πράξεις τῶν βεβιωκότων ὀρθῶς ἐναργεῖς διδασκάλους προτίθησιν . . Ἡ γὰρ λογικὴ παίδευσις τῆς πρακτικῆς ἐνεργείας ἥττων καὶ ἀσθενεστέρα διδάσκαλος· καὶ ὅσῳ τῆς ἀκοῆς τὴν ὄψιν ἀκριβεστέραν εἶναί φαμεν, τοσούτῳ διωμολόγηται τοῦ λόγου τὴν πρᾶξιν κρατεῖν.* Dieses Werturteil über die Gleichnis- und die Märtyrerrede hat dann auch für die Praxis des Asterios programmatische Bedeutung: es bestimmt stark die Wahl des Gegenstandes seiner Predigt; weitaus die meisten Asteriosreden. die wir kennen, sind entweder Lobreden auf Märtyrer oder Auslegungen von Gleichnissen des Lukas, des „Malers“ unter den Evangelisten.

Auch innerhalb der einzelnen Predigten nimmt die Verwendung des Beispiels einen breiten Raum ein; oft drängt eins das andere. Es erhält aber erst dann seinen vollen Wert. wenn es sich als leuchtendes Bild von einem dunkeln Hintergrunde abhebt. Diesen gewinnt die Sittenpredigt, die ihrem Wesen nach Opposition gegen die herrschende Kultur ist, aus der Betrachtung des Lebens. Auch Asterios knüpft an die vielgestaltigen und wechselnden Erscheinungen der ihn umgebenden Welt an, um daran sein Räsonnement zu üben. Deshalb ist seine Predigt eigentlich nur auf dem Boden seiner Zeit verständlich und lebensfähig. Aber die realistische Ausmalung der Umwelt sichert ihr doch für die Kulturgeschichte eine bleibende Bedeutung.

Hier interessiert uns nur die Form seiner Sittenschilderung. In ihr zeigt sich wieder seine vielbewunderte Kunst der *ἔκφρασις*. Um den raffinierten Luxus zu zeichnen, den der Reiche in Kleidung und Wohnung, bei Tisch und im Spiel entfaltet, reiht der Prediger ein effektvolles Bild an das andere (or. I). In lebhaften Szenen beschreibt er das tolle Treiben an einem Neujahrsfest (or. IV). Selbst wo er traditionelle Typen schildert,

---

[1]) Gegenüber den paganen Mythen beobachtet er die von Basilios (M 31, p. 953 C) und Gregor von Nyssa (M 46, p. 896 C D) empfohlene Vorsicht; vgl. oben S. 59 und Weiß a. a. O. S. 63 ff.

[2]) In Gordium M 31, p. 492 A; vgl. Weiß S. 63.

wie die Figur des Geizhalses (or. III) oder die des trunkenen Ehemannes und sein Gegenbild, das geduldige, treue Weib (or. V), liefert ihm das Leben und die eigene Erfahrung die Farben (201 B *οἶδα δὲ πολλοὺς ἐγώ. . . .* 232 A *ἔγνων ἐγὼ γυναῖκα . . .*). Die eigentliche Zeitgeschichte wird jedoch kaum berücksichtigt; auf die wenigen Ereignisse, die daraus erwähnt werden, ist oben (S. 3) hingewiesen worden.

Wir kommen damit zu der eigentlichen Beispielbehandlung in der asterianischen Predigt. Wir rechnen zu diesem besonderen Gebiete der *ἐνάργεια* auch die zahlreichen Vergleiche, womit Asterios seine Rede zu erläutern, oft auch nur auszuschmücken pflegt[1]. In ihrer Auswahl verrät sich einerseits wieder eine scharfe Beobachtung des Lebens, der Menschen-, Tier- und Pflanzenwelt[2], andererseits aber auch ein deutlicher Einfluß des Schrifttums der heidnischen Popularphilosophie. Für eine Reihe von Vergleichen wurde diese Herkunft schon oben bestimmt (S. 56 ff.). Hier sei nur kurz erinnert an einige bei den heidnischen und den christlichen Moralisten gleich beliebte Gebiete[3], aus denen auch Asterios gerne seine Bilder und Beispiele nimmt. Er nennt häufig die sog. *τέχναι βάναυσοι*, den Beruf des *γεωργός* (293 A, P 364 A), des *θηρευτής* (228 C, 245 A, 249 C, 305 C), des *ναυτικός* (264 B), auch den des *τέκτων* (J 395 B), des *γεωμέτρης* und *ἀστρονομικός* (301 B); meist bewegt er sich aber auf dem Gebiet der Heilkunde (besonders in der Bezeichnung der Laster als *νόσοι* 200 C D, J 376 D; der Seelsorger als *ἰατροί* 213 B, 252 C, P 365 C, P 353 A D), des Bühnenwesens (vgl. S. 58) und der Agonistik (*ἀγωνιστής* 304 B, 320 D, P 333 D, J 377 C; *ἀθλητής* 300 B, 304 B; *ἀριστεύς* 289 C, 304 B; *νικητής* P 336 A, *στεφανίτης* P 336 A; vgl. ferner 244 D, 277 C, 321 A; nach dem Vorgang des Nysseners beschreibt er insbesondere das Leben und Sterben des Stephanus ganz im Bilde des *στεφανίτης* or. XII). Endlich fehlen auch nicht die kynischen Hinweise auf die Einfachheit der Naturvölker, auf die *νόμιμα βαρβαρικά* (wiederholt wird die Sinnesart und die Lebensweise der Skythen gerühmt: 313 A B, J 381 C), und auf das Vorbild der *ζῷα ἄλογα* (172 A, 233 D, 236 A D, J 373 B). Dagegen ist die eigentliche Fabel

[1]) Auf die passende Anwendung eines Vergleiches tut er sich bisweilen nicht wenig zu gute; vgl. 208 C, 245 A.

[2]) Vgl. dazu jetzt M. Schmid a. a. O. S. 24 ff.

[3]) Vgl. Meridier a. a. O. S. 117 ff.

nur mit wenigen Beispielen vertreten (197 C, J 388 A); offenbar empfindet sie der Redner als rein paganes und unwahres Element und vermeidet sie deshalb, wiewohl sie zu seiner Art, lebendig und anschaulich zu reden, gut passen würde.

Unter den sonstigen Mitteln der Diatribe, die Asterios anwendet, um seine Hörer zu packen und mit fortzureißen, fallen einige Formen der Prosopopoiie auf[1]. Er redet nicht nur sehr oft die anwesenden, sondern häufig auch abwesende, der Vergangenheit angehörende Personen an, auf die seine Rede ihn führt, indem er meist plötzlich, bisweilen auch mit einem überleitenden Zusatz, die 3. Person mit der 2. vertauscht und aus der Erzählung in unmittelbare Paränese oder Polemik, in direkte Anklage oder Frage übergeht. So wendet er sich gegen die lüsternen Alten in der Daniel und Susanna-Geschichte (244 A B), gegen die Feinde Jesu (252 A *Διὸ καὶ κεκράξομαι πρὸς τοὺς Ἑβραίους ὡς παρόντας σήμερον· „βάλλετε, μιαροί, λίθοις τὸν εὐεργέτην"*, ebenso 257 C, 260 C, 324 D), gegen ihre Nachkommen (J 385 D), an den Evangelisten (173 C *Εἰπὲ τοίνυν, ὦ θεσπέσιε Λουκᾶ — ὡς παρόντα γάρ σε καὶ ὁρώμενον διαλέξομαι — διὰ τί ... ἀπεκλήρωσας; Ἀλλὰ σοῦ τάχα συνίημι*), an die Heiligen, besonders in der *σύγκρισις* des Enkomions (245 D *Ἀνάστηθί μοι λοιπόν, ὦ μακάριε Δανιήλ ..., εἰπὲ ... ἀνάλυσον .. δός, στῆσον ...*, S 340 C *καί μοι μὴ ἀγανακτήσῃς, Πέτρε· μὴ ἀχθεσθῇς, Ἰάκωβε· μὴ δυσχεράνῃς, Ἰωάννη ..*, ferner S 340 D, S 341 A). Manchmal fordert er auch zur Entgegnung oder zur Verteidigung auf (271 C *εἴπατε .. δότε λόγον ὡς ἡμεῖς* 229 C *τί λέξεις, εἰπέ*) und läßt sich von einem Interlokutor Einwände machen, um sie zu widerlegen (204 C *Σὺ δὲ τί τὸ σὸν πέρας, εἰπέ, ἵνα συναγάγῃς — „Τέρπει με, φησί, καὶ ἡ θέα" — Οὐκοῦν μέτελθε* etc., vgl. oben S. 65; ferner 232 C *Τί δ' ἂν εἴποι πρὸς ταῦτα ὁ τῆς κατηγορίας ὑπεύθυνος; — „Φαῦλον, φησί, καὶ μίσους ἄξιον τὸ ἦθος τῆς γυναικὸς ..". — Ἔστω, δεδόσθω*[2] *.. σὺ δὲ εἰπὲ ..*, 325 C *Ἀλλ' ὅταν τοῦτο ἀκούσῃς, οἶδα ἃ φρονεῖς καὶ λέγεις· „Δεκτικὸς κἀγὼ τῶν ὁμοίων ..". — Μάλιστα μὲν οὖν ... οὐ θέλεις, εἰπέ μοι, αἰδεσθῆναι ..*, S 349 D *Καὶ τυχὸν ἐρεῖ τις· τὰ μὲν .. σοι πεφιλοσόφηται — εἰπεῖν τοίνυν ἀναγκαῖον πρὸς τὸν ταύτην ἡμῖν ἀνθυποφέροντα τὴν διάνοιαν ὅτι· ὦ σοφώτατε ..*). Solche Partieen, in

---

[1]) Vgl. Volkmann a. a. O. S. 280, 312, 491 ff.

[2]) Bei Migne *διδόσθω;* die Formel *ἔστω, δεδόσθω* bezeugt aber Gregor von Nyssa, de paup. am. M 46, p. 460 B.

denen die Predigt in den reinen Dialog übergeht, erwecken den Eindruck eines aktuell verlaufenden Denkprozesses und veranlassen den Hörer, daran teilzunehmen.

Noch wirkungsvoller ist jene Form der Prosopoiie, in welcher leblose Dinge als Personen gedacht und dargestellt werden. Auch dieses Kunstmittel, das sich in der kynischen Schriftstellerei großer Beliebtheit erfreute, verwendet Asterios mit sicherem Gefühl für seine anschauliche Kraft. So personifiziert er die Sinne des Menschen (185 A f.) und abstrakte Begriffe wie *λόγος* (169 D, 257 D), *πεῖρα* (181 B), *λογισμός* (200 D), *ἡμέρα* (220 D), *χρόνος* (224 A), *μνήμη* (301 A) u. a., mit Vorliebe aber Tugenden und Laster (P 368 C—D). Als stilistisches Vorbild nennt freilich der Christ nicht die heidnische Moralpredigt, sondern wieder die biblischen Schriften: die Kunst Salomons will er nachahmen (261 B *Ἐν καιρῷ δ' ἂν τὸν Σολομῶντα ζηλώσαιμι τῆς τοῦ λόγου μεταχειρήσεως· καὶ γὰρ ἐκεῖνος συμβουλεύων τοῖς νέοις ἀσφαλῶς ἑαυτοὺς ἀπὸ τῶν παγίδων τῆς ἀκολασίας τηρεῖν, ἵνα δραστήριον καὶ ἐνεργῇ ἑαυτοῦ νουθεσίαν ἐργάσηται,* π ρ ο σ ω π ο π ο ι ε ῖ *τὴν ἀκολασίαν εἰς γυναῖκα κατεγνωσμένην· πᾶσαν δὲ τὴν κακίαν αὐτῆς στηλιτεύων, οὕτως μίσους ἀξίαν ἀποφαίνει τοῖς δελεαζομένοις*). Merkwürdigerweise macht er aber in eben der Rede, wo er dieses Kunstmittel lobt, davon keinen Gebrauch. Dagegen haben wir ein genaues Beispiel für diese Technik in dem Traktat *κατὰ πλεονεξίας* bereits kennen gelernt, wo die personifizierte *Πλεονεξία* als verführerische *ἑταιρίς* geschildert, vor einem bestellten Richterkollegium angeklagt und verurteilt wird (197 A, 209 B, 212 BC; vgl. oben S. 58, S. 67 ff.).

Käme in diesem Prozeß das angeklagte Laster selbst zum Wort, so hätten wir eine Form jener Personifikationsart, die man als *σύγκρισις* bezeichnet. Auch diese ist bei Asterios vertreten und fordert als ein seltenes Beispiel dieser Art in der christlichen Literatur des ausgehenden Altertums eine besondere Beachtung. Man hat nämlich wohl die wichtigsten Erscheinungsformen der Synkrisis in der antik-heidnischen Literatur festgestellt[1] und dann wieder ihre Entwicklung im Mittelalter verfolgt, wo sie in den bekannten certamina und Streitgedichten

---

[1]) O. Hense, Die Synkrisis in der antiken Literatur. Freiburg i. B. 1893. Dazu liefert jetzt einige Ergänzungen M. C. Waites, Some Features of the Allegorical Debate in Greek Literatur, Harvard Studies XXIII (1912).

lateinisch und deutsch mit großem Eifer kultiviert erscheint[1], aber für den Übergang zum Mittelalter, den man sich durch die altchristliche Literatur vermittelt denken muß, fehlen noch vielfach die Belege.

Das Christentum bemächtigte sich früh dieser Darstellungsform. Die prodikeische Fabel mit ihrer *σύγκρισις* zwischen *Ἀρετή* und *Κακία* ist schon bei Klemens von Alexandrien (Paedagog. II, § 110, p. 236 P) benützt[2]. Als später die Frage nach den beiden Personen in Christo und im Zusammenhang damit diejenige nach der Natur des Menschen die führenden Geister beschäftigte, bot sich in der Synkrisis die geeignetste Form zum plastischen Ausdruck der dualistischen Anthropologie dar. So begegnet sie uns bei Asterios in der Fastenpredigt: als Streitgespräch zwischen Leib und Seele. Doch hat nicht etwa der christliche Bischof zuerst diese Ausdrucksform für ein Problem der zeitgenössischen Theologie gefunden; sie ist vielmehr so alt wie dieses selbst. Schon Demokrit hat außer einem Rechtstreit zwischen Sinnen und Verstand einen förmlichen Prozeß zwischen Leib und Seele mit Andeutung der Rolle des *δικαστής*, die er selbst übernimmt[3], dargestellt. Zweifellos ist dies Streitgespräch, das an Alter dem prodikeischen gleichkommt, das Prototyp für die asterianische Synkrisis, wie ja die Fastenpredigt, in der es enthalten ist, auch eine Reihe treffender Bilder demokritischer Herkunft aufweist (vgl. oben S. 84). Das Motiv ist freilich etwas verändert. Bei Demokrit geht nämlich die Anklage vom Leibe aus und führt zu einer Verurteilung der Seele wegen Vernachlässigung des Leibes. Die umgekehrte Behandlung des Falles bei Asterios hat aber auch schon in der antiken

---

[1]) H. Jantzen, Geschichte des deutschen Streitgedichtes im Mittelalter, German. Abhandl. XIII (1896).

[2]) Vgl. auch Basil. de legend. libr. gent. c. 4, M 31, p. 572 A.

[3]) Fr. 22 bei Plut. Animine an corporis affect. sint peiores c. 2 (Moral. VII, p. 3 Bern.) *Ἔοικε παλαιά τις αὕτη τῷ σώματι διαδικασία πρὸς τὴν ψυχὴν περὶ τῶν παθῶν εἶναι. Καὶ Δημόκριτος μὲν ἐπὶ τὴν ψυχὴν ἀναφέρων τὴν κακοδαιμονίαν ἡμῶν, φησίν, εἰ τοῦ σώματος αὐτῇ δίκην λαχόντος, ὧν παρὰ πάντα τὸν βίον ὠδίνηται καὶ κακῶς πέπονθεν, αὐτὸς γένοιτο τοῦ ἐγκλήματος δικαστής, ἡδέως ἂν καταψηφίσασθαι τῆς ψυχῆς ἐφ᾽οἷς τὰ μὲν ἀπώλεσε τοῦ σώματος ταῖς ἀμελείαις καὶ ἐξέλυσε ταῖς μέθαις, τὰ δὲ κατέφθειρε καὶ διέσπασε ταῖς φιληδονίαις ὥσπερ ὀργάνου τινὸς ἢ σκεύους κακῶς ἔχοντος τὸν χρώμενον ἀφειδῶς αἰτιασάμενος.* Vgl. Natorp a. a. O S. 8 und S. 96 Anm. Als *ὄργανον* und *σκεῦος* wird auch bei Asterios der Leib bezeichnet (380 A).

Literatur ein Vorbild. Plutarch, der uns die demokritische Synkrisis überliefert, weist dabei auf die Umbildung hin, die Theophrast daran vornahm, indem er der Seele das größere Recht zuspricht, sich über den Leib zu beklagen[1]. Damit ändert sich auch die Stellung, die der Darsteller selbst zu den Gesprächspartnern des Prozesses einnimmt: aus einem Richter wird er zu einem Verteidiger der Seele, eine Entwicklung, die bereits bei Theophrast angedeutet ist und von Plutarch selbst in seiner Abhandlung über die Affekte, welcher er die Bezeichnung *ἀγών* gibt, vollzogen wurde[2].

Daß auch die gewöhnliche Form, die der ewige Widerstreit zwischen den in der menschlichen Natur vereinigten Gegensätzen in seiner literarischen Gestaltung annimmt, nämlich die Vorstellung eines wirklichen Kampfes die eigentliche Synkrisis gelegentlich beeinflußt, ist leicht verständlich. Mit der asterianischen Darstellung zeigt namentlich das berühmte autobiographische Gedicht, in welchem Gregor von Nazianz der starken Spannung seines Seelenlebens, dem Kampfe zwischen Leib und Geist, wie ihn Paulus Röm 7, 23 beschreibt, einen geradezu ergreifenden Ausdruck gegeben hat, eine große Ähnlichkeit (MPG 37, p. 1353 ff). Dieser *θρῆνος*, dem zur vollen Form der Synkrisis nur fehlt, daß beide Parteien in einem Wechselgespräch einander gegenübertreten, hat folgenden Aufbau: Als Ursache des Streites wird zunächst die Tatsache beklagt, daß der Mensch aus zwei einander widerstrebenden Elementen zusammengesetzt ist (v. 62 *πῶς δ' ἐλαφρῷ πνεύματι σῶμα μίγη; | οὐδ' ὅλος εἰμὶ νόος, καθαρὴ φύσις, οὔτε χερείων, χοῦς ὅλος, ἐκ δ' ἀμφοῖν ἄλλο τι κἀμφότερον. τοὔνεκα καὶ πολέμοιο φέρω κλόνον αἰὲν ἄπαυστον | σαρκὸς καὶ ψυχῆς ἀντικαθεζομένων*. Dann folgt die in der Synkrisis stehende Abschilderung der Gegner in genauer Gegenüberstellung der einzelnen Züge (v. 71 ff.). Im Verlauf des Kampfes tritt eine neue Person hinzu, die den Streit überwacht und dem besseren Element hilft (v. 89 ff.).

---

[1]) Plut. a. a. O c. 2 *Θεόφραστος δὲ τοὐναντίον ἔφη τῷ σώματι πολλοῦ τὴν ψυχὴν ἐνοικεῖν ὀλίγον χρόνον βαρεῖς μισθοὺς ὑποτελοῦσαν, τὰς λύπας τοὺς φόβους τὰς ἐπιθυμίας τὰς ζηλοτυπίας, αἷς συμφερομένη περὶ τὸ σῶμα δικαιότερον ἂν αὐτῷ δικάζοιτο πηρώσεων ὧν ἐπιλέλησται, καὶ βιαίων ἐφ' οἷς κατέχεται, καὶ ὕβρεων ὧν ἀδοξεῖ καὶ λοιδορεῖται, τῶν ἐκείνου ἀναδεχομένη τὰς αἰτίας οὐ προσηκόντως.*

[2]) Plut. a a. O. c. 3 *Ἀγωνιστέον οὖν ὑπὲρ τῆς ἀληθείας· καλὸς γὰρ ὁ ἀγὼν καὶ τῇ ψυχῇ πάντως χρήσιμος, εἰ μὲν οὐκ αὐτῆς τὰ πάθη φαίνεται, πρὸς ἀπολογίαν, εἰ δ' αὐτῆς, πρὸς ἀπαλλαγήν.*

Aber der Kampf wogt weiter hin und her, bis vom Dichter der Herr als Schiedsrichter angerufen wird (v. 113 *Λίσσομ' ὑπὲρ ψυχῆς καὶ σώματος ἀμφοτέροισιν / εὐμενῶς δικάσαι καὶ πόλεμον σκεδάσαι*).

Auch bei Asterios ist der Streit vorbereitet durch die vorausgehenden ethisch-physiologischen Betrachtungen über die Doppelnatur des Menschen, mit denen die Predigt beginnt (369 D ff. *Σύνθετον ζῶον ὁ ἄνθρωπος ἀπὸ σώματος φαινομένου καὶ τῆς λογικῆς καὶ ἀσωμάτου ψυχῆς* etc.). Sie münden aus in die Forderung, die Quadragesimalfasten uneingeschränkt zu halten, worauf das bessere Ich im Menschen vollen Anspruch habe. Um dies den Zuhörern noch einmal in plastischer Klarheit vor Augen zu führen, greift der Prediger zu dem Mittel der Synkrisis. Es ist noch deutlich zu erkennen, wie er dazu durch seine Vorlage. die erste Fastenpredigt des Basilios (vgl. oben S. 82 ff.), angeregt wurde. Dort gebietet der Prediger dem gewöhnlichen Treiben der Menschen, die in der Sorge für den Leib ganz aufgehen und mit Braten und Backen nicht mehr fertig werden, Einhalt für die Fastenzeit; diese stellt er dann mit Verwendung der bekannten Fabel des Menenius Agrippa vom Streit des Magens mit den Gliedern als Waffenstillstand zwischen dem *Στόμα* und der *Γαστήρ* dar, die sonst als unerbittliche Herrin das ganze Haus in geräuschvoller Unruhe hält (M 31, p. 176 A *Ἡσυχάτω ποτὲ ὁ οἶκος ἀπὸ τῶν μυρίων θορύβων καὶ τοῦ καπνοῦ καὶ τῆς κνίσσης καὶ τῶν ἄνω καὶ κάτω διατρεχόντων καὶ οἱονεὶ ἀπαραιτήτῳ δεσποίνῃ τῇ Γαστρὶ λειτουργούντων . . . Δότω τινὰ ἐκεχειρίαν καὶ ἡ Γαστὴρ τῷ Στόματι, σπεισάσθω ἡμῖν πενθημέρους σπονδὰς ἡ ἀεὶ ἀπαιτοῦσα* etc.) Genau im gleichen Zusammenhang erscheint bei Asterios der Agon zwischen Leib und Seele: 377 C *Μὴ λυποῦ, ὅτι σου ἀπὸ πρώτης ὥρας ἡ οἰκία οὐ καπνίζεται οὐδὲ ὁ μάγειρος ἕστηκε πρὸς τὸ πῦρ. Χάρισαί τι καὶ ψυχῇ, μὴ πάντα τῷ σώματι* etc. Im Verlauf des Streitgesprächs wird dann die Seele im deutlichen Gegensatz zu der *Γαστήρ* des Basilios als *εὐπειθὴς τοῦ δεσπότου δούλη* gezeichnet, die nicht einmal das für sich fordert, was ihr ihrem höheren Werte gemäß zukommt.

Die Synkrisis setzt aber nicht sofort ein, sondern wird langsam aus dem ihr zugrunde liegenden Problem entwickelt. Um die im Menschen vereinigten Gegensätze zu versöhnen, soll versucht werden, die Ansprüche des Leibes und der Seele so gegeneinander abzugrenzen, daß keine Partei zu kurz kommt (377 D *Ἀλλ'*

ἐπειδὴ τὰ δύο ἀλλήλοις συνέζευκται καὶ τὰ πολὺ κεχωρισμένα κατὰ τὴν φύσιν τῇ τοῦ Δημιουργοῦ συνεδέθη προνοίᾳ καὶ τέχνῃ, βουλευσώμεθα, ὅπως ἂν ἀμφότερα διαγένοιτο τῶν καταλλήλων ἕκαστον χρειῶν μὴ στερουμένων). Es soll dabei nicht einmal der Vorrang der Seele in Betracht gezogen werden *(Ἐκ τῶν δύο συνέστηκας, ἄνθρωπε, καὶ σιωπῶ τέως, ὅτι πολὺ προτιμότερον ἡ ψυχὴ καὶ προσῆκεν ἐκείνῃ νέμειν τῆς εὐνοίας τὸ πλέον).* Der Hörer möge selbst entscheiden *(Δίκασον δὲ ἀμφοτέροις ὡς λογικὸς καὶ εὐγνώμων).* Erst mit dieser an die zuletzt zitierte Gregorstelle anklingenden Einladung nimmt die Predigt die eigentliche Form des Synkrisis an; im Augenblick ist vor dem Forum der Zuhörer der Prozeß inszeniert, der Prediger übernimmt selbst die Rolle des Verteidigers der personifizierten, als mißhandeltes Weib erscheinenden *Ψυχή* (380 D *Ἀνάσχου δὲ μικρόν, καὶ εἰ βουληθῇς, ἐγὼ τὸν ὑπὲρ τῆς Ψυχῆς λόγον ποιήσομαι ὡς γυναικὶ πιστευσάσῃ συνηγορίαν, ἐφ' οἷς ἀδικεῖσθαι λέγει καὶ καθυβρίζεσθαι).* Als *συνήγορος* beginnt er nun das Wesen und die Vorzüge der Klientin ins rechte Licht zu setzen *(Αὕτη τοίνυν ἐστὶν ἱερὰ καὶ ἀσώματος, ἀθάνατος καὶ ἀνώλεθρος, οὐ πρὸς γῆν καὶ τὰ τῇδε, ἀλλὰ πρὸς θεὸν ἔχουσα τὴν συγγένειαν. Καθαρὰ δὲ οὖσα χαίρει τοῖς καθαροῖς καὶ ἄυλον ἔχουσα τὴν γένεσιν φεύγει τὰς ὕλας. Πλὴν ἐπειδὴ προσετάχθη τὸ ἐκ γῆς μορφωθὲν σκεῦος οἰκονομεῖν ὡς εὐπειθὴς τοῦ Δεσπότου δούλη τῷ πηλῷ προσεδρεύει καὶ τῆς φυλακῆς ἔχεται καὶ τῆς ἐπ' αὐτῷ προνοίας, μέχρις ἂν ἔλθῃ πρόσταγμα τὸν χωρισμὸν ἐπιτρέπον).* Hierauf hebt er noch einmal den eigentlichen Konflikt hervor *(Ταύτην μὲν οὖν τὴν τὸ σῶμα ζωοποιοῦσαν ὀνίνησιν ἡ ἀποχὴ τῶν βρωμάτων, τῷ γηΐνῳ τε ὀργάνῳ ἡ τῶν σιτίων ἀπόλαυσις).* Auch den Verzicht der Seele auf die ihrem Wesen nach ihr zukommenden Vorrechte erwähnt er *(οὐδὲν ζητεῖ πλέον ὡς κρείττων)* und deutet damit auf das in der Synkrisis beliebte Gesetz der Steigerung hin, nach welchem die nun beginnende Rede der Seele angelegt ist: sie will zunächst nur den gleichen Anteil an der Herrschaft über den Menschen wie der Leib und fordert daher die eine Hälfte des Jahres für sich *(Μέρισόν μοι, φησί, τοῦ ἐνιαυτοῦ τὸν χρόνον, δὸς τοὺς ἓξ μῆνας τῷ κυβερνωμένῳ καὶ τοὺς λειπομένους τῷ κυβερνήτῃ).* In diesem billigen Verlangen ist sie der Zustimmung eines jeden unparteiischen *δικαστής* gewiß *(Δικαία ἡ αἴτησις καὶ οὐδεὶς οὕτω φιλοσώματος ἑτερορρεπὴς δικαστής, ὡς μὴ τοῖς λεγομένοις ἐπιψηφίσαι).* Sie macht aber noch weitere Zugeständnisse: nicht ganz zwei Monate, nur die

Fastenzeit beansprucht sie für sich (*Ἐγὼ δὲ καὶ ὑπερβολὴν ποιήσομαι, οὐκ ἀντέχομαι τῆς ἰσομοιρίας. Συγκαταβαίνω τῇ ἀσθενείᾳ τοῦ Σώματος. Ἀφίημι τοὺς δέκα μῆνας τῷ Σώματι καὶ μικρόν τι. Προσχαρισάσθω Τεσσαρακοστὴν ἀνύβριστον, ἵνα μικρὸν ἀπαλλαγῶ τοῦ βορβόρου τοῦ πηλοῦ τῇ ἐγκρατείᾳ ψυγέντος*). Mit einer Wendung zu den Anwesenden beruft sie sich für die Billigkeit ihres Anspruches auf das Urteil von Gott und Menschen (*Ταῦτα, ὦ Χριστιανοί, δίκαιά τε καὶ ἀναντίρρητα, κἂν θεὸς δικάζῃ κἂν ἄνθρωπος*). Dann bittet sie den Schiedsrichter um seinen Rechtsspruch (*καὶ σὺ δέ μοι, ὁ δικαστής, ἐπιψήφισον — ἐν καιρῷ γὰρ παρεγένου — ἀμφισβητούσῃ τῇ Ψυχῇ πρὸς τὸ Σῶμα*)[1], doch kommt dieser nicht zu Wort, sondern die Seele folgert selbst das Urteil aus dem Gesagten und spricht es in Form einer Ermahnung aus (*Ἄνελε τοίνυν μοι, ὁ Χριστιανός, τὴν ἡδυπάθειαν ὡς μειρακιώδη*). So geht ihre Rede plötzlich in eine Paränese über, die man sich anfänglich sehr wohl noch von ihr gesprochen denken kann — die Wendung *ἐρυθριῶ πρὸς τὴν κατήφειαν* ist wenigstens im Munde der Seele, die als mißachtete Frau redet, ungleich wirkungsvoller als in dem des Predigers —; aber bald biegt sie unvermerkt in dessen Rede zurück.

Daß die hier vorliegende Form der Synkrisis stark verkürzt ist, ist auf den ersten Blick klar: es fehlen ganze Teile wie die Abschilderung des Leibes, die höchstens in der Art wie die Seele negativ charakterisiert wird, angedeutet ist, ferner die Gegenrede des Angeklagten und schließlich der Urteilsspruch des Schiedsrichters. Andererseits ist das Sprecherpersonal durch Einführung des *συνήγορους* gegenüber den sonst bekannten Erscheinungen der Synkrisis[2] erweitert, eine Neuerung, die bei

[1]) Hier schließt sich die Form der Synkrisis an die Technik des carmen amoebaeum an, von dem sie manche Beeinflussung erfahren haben mag und sogar einmal den Namen (*τάμοιβεῖα* für die Synkrisis des Kleanthes bei Galen de plac. Hippocr. et Plat. 476) übernimmt; vgl. den Eingang der *Σύγκρισις Βίων* des Gregor von Nazianz bei MPG 37, p. 649 *Κρίναις ἂν ἡμῖν, ὦ ξένε* etc. mit Theocr. V 61 ff.: *τίς ἄμμε, τίς κρινεῖ; . . ἰὼ ξένε, μικκὸν ἄκουσον τῇδ' ἐνθών* oder mit Vergil eclog. III, 50 audiat haec tantum . . vel qui venit ecce Palaemon.

[2]) Ein Ansatz zu dieser Entwicklung ist bei Plutarch und in dem *θρῆνος* des Gregor von Nazianz, noch deutlicher in dem ausgebildeten Streitgespräch zwischen Lorbeer- und Ölbaum zu erkennen, das uns vor kurzem in den neugefundenen „Jamben" des Kallimachos geschenkt wurde (Oxyrrh. Pap. part VII, p. 15—82; vgl. Diels, Internat. Wochenschr. 1910

Asterios gut motiviert ist: der Grundzug im Wesen der Seele ist Bescheidenheit, *σωφροσύνη*. Damit wäre es unvereinbar, wenn sie nach überliefertem Muster ihre Vorzüge selbst rühmen würde. Für diese Aufgabe mußte eine neue Person geschaffen werden. Doch hat die Synkrisis durch diese äußere Bereicherung zweifellos an Lebenskraft und innerer Dramatik eingebüßt: bedeutet schon die Einführung des Schiedsrichters eine Abschwächung ihres Grundelementes, des Agon, so gilt dies erst recht für die Rolle des Verteidigers, der dem angegriffenen Teil die Aufgabe, sich zu verteidigen und seine Überlegenheit geltend zu machen, abnimmt[1].

Eine so stark poetische Darstellungsweise wie die Synkrisis tritt in der Sittenpredigt in der Regel nur da auf, wo die Herbheit ihrer Forderungen sie dazu zwingt, ihnen ein gefälliges Gewand zu geben; in dieser anziehenden Form läßt sich jeder auch das strengste Fastengebot vorhalten. Daneben verzichtet aber Asterios durchaus nicht auf die einfachen Mittel der rhetorischen Technik, um seiner Rede anschauliche Lebendigkeit und eindringliche Kraft zu geben[2]. Unter den Figuren, die diesem Zwecke dienen, ist vor allem die Anapher zu nennen, die Asterios oft bis zum Überdruß verwendet: sie kommt nicht bloß zweifach (240 A *ἄκουσον*, S 341 B *λίθοις*), dreifach (313 C

Nr. 32). Dort überläßt der Ölbaum in vornehmer Bescheidenheit die Anpreisung seiner Vorzüge den Vögeln, so jedoch, daß er selbst ihr Lied zitiert.

[1]) Auf diesem Wege ist denn auch die Entwicklung der Synkrisis nicht weiter gegangen; dies läßt sich gerade an dem von Asterios behandelten Gegenstand verfolgen. Am Ausgang des Mittelalters hat den Streit zwischen Leib und Seele der Erzbischof Gregorios Palamas in einer vollständigen Synkrisis dargestellt, deren Anlage aus der Überschrift klar ersichtlich ist: Prosopopoeia animae accusantis corpus et corporis se defendentis cum iudicio (ed. A. Jahn 1884). Es ist ein förmlicher Prozeß, in welchem beide Parteien vor einem Richterkollegium ihre Sache selbst vertreten; er endigt, wie bei Demokrit, mit der Abweisung der Klage der Psyche. In der Übersicht über seine Vorgänger, die dem eigentlichen Agon vorangeht, bemerkt Gregor übereinstimmend mit unserer Beobachtung über ihre Technik: p. 2 *πολλαχοῦ ἠθικῆς θεωρίας καὶ φυσιολογικῆς ἅπτεται*. Im Gegensatz dazu hält sich seine Prosopopoiie ganz in der Sphäre der Gerichtsrede (*τεχνικαῖς μεθόδοις τῇ τῶν δικανικῶν λόγων ἰδέᾳ ἐφηρμοσάμεν*).

[2]) Vgl. zum folgenden jetzt die Beispielsammlung in der Dissertation von Max Schmid S. 22 ff. Uns kommt es hier nur darauf an, einige Besonderheiten des asterianischen Stils in den verschiedenen Predigtgruppen aufzuzeigen.

εἰ ὁ μάρτυς . . ., πῶς) und vierfach (221 A *οὕτως*), sondern auch fünffach (252 A *βάλλετε*) und sechsfach (324 B *οὐ*, J 377 C *μή*), ja sogar achtfach vor (168 B *μή*, J 377 B *νηστείᾳ* — *νηστεύων*). Geradezu manieriert ist weiterhin sein Streben nach Wechsel im Ausdruck; so variiert er nominale Begriffe (273 D *πρὸς τοῖς αἰγιαλοῖς* — *περὶ τὰς ἠιόνας*, S 348 D *κατανύξεως* — *μεταμέλειαν* — *μετανοίας*, P 356 D *μετανοίας κήρυκα* — *μεταμελείας εἰσηγητήν* — *ἐπιστροφῆς διδασκάλους*), ebenso pronominale (P 368 A *ἄλλη γὰρ δίαιτα τοῦ ἀρρώστου καὶ ἕτερος βίος τοῦ ὑγιαίνοντος*), verbale (309 B *διαπλέοντες* — *τέμνοντες* — *ὑπερφερόμενοι* — *πλέουσι* — *ἐνθαλαττεύουσι*) und präpositionale Begriffe (241 A *καθάπερ ἐκείνοις* — *ὥσπερ αὐτοὶ* — *κατὰ τούτους*). Sogar in der Syntax der Modi scheint sich diese Tendenz geltend zu machen (280 A *ἀνήκει* — *περιρρέῃ*, 305 C *εἶεν* — *κατέλαβον*), doch ist darüber nur auf Grund genauer Kenntnis der Überlieferung zu urteilen. Dieser Redeweise, die wir auch für heidnische Wanderprediger wie z. B. Euphrates bezeugt finden[1], entspricht die Häufigkeit der Verbindung synonymer Ausdrücke wie z. B. 285 C *νομεὺς καὶ ποιμήν*, 288 C *δοκιμασίᾳ καὶ κρίσει*, 328 C *ἵλεων καὶ εὐμενῆ*, J 380 D *εὔηθες καὶ ἀνόητον*, *αὐτεξουσίου καὶ ἐλευθέρου*, 325 D *τὸν συγγενῆ χοῦν καὶ τὴν ὁμόφυλον κόνιν*, 249 C = J 385 B *εἰκῇ καὶ μάτην*). — Das Streben nach Deutlichkeit, das sich in dieser Wortfülle bekundet, tritt weniger im Satzbau hervor: eine starke Periodisierung der Rede wird vermieden, doch findet man mitunter auch recht bandwurmartige Satzgebilde (z. B. 164 A—B, 165 B). Einige Male trifft man dagegen auf die in der Diatribe häufige Erscheinung[2] der parataktischen Satzverbindung an Stelle der gewöhnlichen hypotaktischen (181 B *Κέκτησαι χωρίον . . ., ἀναλόγισαι οὖν*, 184 B *ζήτησον χλαμύδας βασιλικάς, εὑρήσεις δὲ . .*, 233 C *Ἐπεγένετο φλύκταινα τῇ χειρί, ἐπιμελῶς αὐτὴν θεραπεύσωμεν· φλεγμόνη τὸν πόδα διενόχλησεν, φαρμάκῳ τὴν ἐξοίδησιν καταστείλωμεν*, 245 A *παρεκάλεσαν, οὐκ ἠκούσθησαν· ἠπείλησαν, οὐ κατέπτηξαν*, P 361 A *Ἱερεύς τις ἐστὶν . . συμπαθῶν ὁράτω; Β ἄλλος ἐστὶν οὐχ ἱερεύς . . φοβείσθω*, P 368 C *Ἀπὸ τρυφῆς ἐκακώθης, νηστείᾳ θεράπευσον τὴν ἀπόλαυσιν. Ἀκολασία τὴν ψυχὴν ἔβλαψεν, σωφροσύνη γενέσθω τῆς ἀρρωστίας φάρμακον* etc.). — Die raffinierten Feinheiten der rhetorischen Kunst verschmäht er. Zwar vermeidet

---

[1]) Sermo est copiosus et varius Plin. ep. I. 10; vgl. auch Dirking S. 20 [5].

[2]) Müller, De Teletis elocutione S. 69 f.

er meist den Hiat. z. B. durch Einschiebung einer bedeutungslosen Partikel (217 A ἐπειδήπερ ἐπαναγκές, 316 D ἥτις ὡς, 328 A πόσου τινος ἀξίας) oder des Artikels (333 C πικροῖς βάλλει τοῖς ἐνθυμήμασι) oder durch Umstellung der Worte (288 D λόγος ὢν ἀεί), doch ist er darin von der konsequenten Strenge eines Gregor von Nazianz oder Synesios weit entfernt, wie folgende unentschuldbare Hiate beweisen: 268 D δικαίου ἑστήκαμεν, S 344 D νομοθέτου εὐφυῶς, 288 A βλαπτομένῳ ἐκ, S 344 B ἐλαίῳ ἁπαλῷ, J 373 A νηστευτοῦ οἰκίας u. a. — Das hauptsächlichste Mittel, wodurch er seine Predigt über die gewöhnliche Rede zu erheben und ihr den Charakter der Kunstprosa zu geben sucht, ist einfacher: er ändert die natürliche Wortstellung. Oft trennt er das Substantiv durch das Verbum vom zugehörigen Adjektiv (224 C πᾶσα ἦν ἡ χώρα, 337 A τοὺς ἄλλους ἐπῄνουν ζωγράφους, S 344 A τέχνην εὗρεν ἀμήχανον, P 353 B τῆς ἀντρώδου ἔλαχον θέσεως, J 381 B τὸ αὐτόματον ἐπισπῶνται καὶ ἀγεώργητον πόμα) oder Pronomen (221 A παρὰ ταύτης ὠφελοῦντας τῆς ἑορτῆς, S 352 A πάντων ὁμοῦ περιδράσσεσθαι τῶν γεγραμμένων) oder attributiven Genetiv (224 B ὅσα πενήτων χαρίζῃ δάκρυα, S 341 C τὴν τοῦ πρωτείου δέχεται ψῆφον, P 353 D φιλανθρωπίας ἀναιρεῖν τὴν ἐλπίδα). Ein ganz ungewöhnliches Hyperbaton[1] ist die Trennung des Artikels von seinem Substantiv durch ein Verb (S 337 D τὴν διαδέχεται ἑορτήν, S 340 A . . τὴν ἠμφιάσατο σάρκα). — Vielfach dient aber diese Abweichung von der natürlichen Wortstellung am Satzende unverkennbar dem Zwecke der Rhytmisierung der Rede; es wird dadurch nicht nur der Zusammenstoß zweier den Akzent tragenden Silben verminden (217 D θορύβου γέμοντα καὶ ταραχῆς, S 345 C δειλίας γένωνται μιμηταί), sondern auch ein bestimmter Tonfall erzielt (217 D τὴν πρὸς τὸ κρεῖττον δηλοῖ μετακόσμησιν, 249 A τοὺς τοιούτους μιμήσατε γέροντας). Das heißt aber nichts anderes, als daß auf die asterianische Predigt das von Wilhelm Meyer entdeckte und nach ihm benannte Gesetz vom akzentuierten Satzschluß einwirkt[2].

Ist dieses Gesetz mit einiger Konsequenz beobachtet, so kann es ein entscheidendes Kriterium für unsere Echtheitsfrage werden. Ich habe daher die ersten 100 Klauseln der drei hier in Betracht kommenden Reden (S, P, J) und ebenso der sicher

[1]) Nicht erwähnt bei Luise Lindhamer, Die Wortstellung im Griechischen (1908).

[2]) Der akzentuierte Satzschluß in der griechischen Prosa vom IV. bis XVI. Jahrhundert, nachgewiesen von Wilhelm Meyer aus Speier (1891).

echten Rede auf Petrus und Paulus (P-P) geprüft und verglichen. Es ergab sich folgendes: Unter 100 Cadenzen sind

chorjambisch (¯◡◡¯)	in P-P 25,	in S 15,	in P 16.	in J 16
adonisch (¯◡◡¯◡)	„ „ 20.	„ „ 39,	„ „ 21.	„ „ 30
didaktylisch (¯◡◡¯◡◡)	„ „ 44.	„ „ 27.	„ „ 34.	„ „ 32
also regelmäßig	in P-P 89 %,	in S 81 %,	in P 71 %.	in J 78 %

Der hohe und annähernd gleiche Prozentsatz in den Endsummen zeigt, daß das Meyersche Gesetz in der Tat berücksichtigt ist und zwar in den zweifelhaften Predigten in ziemlich gleicher Stärke wie in der echten. Die größte Abweichung zeigt P: dies erklärt sich aus dem Umstand, daß diese Rede gerade im Eingang sich als Exegese eines Schrifttextes darstellt und als solche am wenigsten epideiktischen Charakter hat. Eine gewisse Gleichartigkeit zeigt sich auch in der Art der Satzschlüsse: in allen Reden mit Ausnahme von S herrscht der Didaktylus vor, der bekanntlich bei späteren Schriftstellern wie z. B. Sophronios und Johannes Eleemon ausschließlich zur Herrschaft gelangte. Eine so straffe Handhabung dieser rhythmischen Regeln, wie wir sie dort finden, läßt sich bei Asterios nicht erkennen. Dieser freie Gebrauch entspricht ganz der öfters beobachteten Haltung des Predigers gegenüber der herrschenden Rhetorik: er kennt auch ihre raffiniertere Technik, — so hält er auch auf eine gute Komposition der Rede, um sie auch dem Ohr sinnfällig zu machen[1] —, aber er bindet sich in der Praxis nicht sklavisch an die Gesetze dieser Kunst, sondern wendet sie mit ziemlicher Freiheit, um nicht zu sagen Unregelmäßigkeit an. Wir können daher darauf verzichten, die oben unter den regelmäßigen Satzschlüssen nicht mitgezählten Cadenzen genauer zu untersuchen; es ließen sich noch manche rechtfertigen, wenn wir sie statt mit dem Auge nach Useners Vorgang mit dem Ohr prüften[2]. Hier genügt es uns, die freiere Form des Meyerschen Gesetzes bei Asterios in der echten und ebenso in den zweifelhaften Reden festgestellt zu haben.

Die zuletzt über die Sprache und den Stil gemachten Beobachtungen ermöglichen uns nun in Verbindung mit den früheren ein abschließendes Urteil in der Echtheitsfrage, von der unsere

[1]) Vgl. sein Urteil über den ersten Teil der Predigt des Stephanus: *παραίνεσις προσηνὴς καὶ εὐάρμοστος* (S 344 A).

[2]) Usener, Der heilige Tychon S. 65 f.

Untersuchung ausging. Jene drei Predigten, die wir nur bei Photios für Asterios bezeugt fanden, weisen nach Inhalt und Form die gleiche Struktur auf wie die echten Asteriosreden; auffallende Abweichungen ließen sich immer befriedigend erklären. Ihre Echtheit ist damit in jeder Hinsicht erwiesen. Für den Protreptikos erfuhr dies Ergebnis nachträglich eine überraschende Bestätigung durch eine Entdeckung des Herrn Prof. A. Ehrhard; er fand nämlich die Rede in einem alten Homiliar eines Klosters in Saloniki unter dem Namen des Asterios. Seine Notiz lautet: Thessalonicensis bibl. *μονῆς τῶν Πλαταιῶν* cod. 7, membr. saec. IX—X, fol. 93ᵛ—103ᵛ *κυριακῇ γ' τῶν νηστειῶν. τοῦ μακαρίου Ἀστερίου λόγος προτρεπτικὸς εἰς μετάνοιαν.* Incip. *Ἀνὴρ Φαρισαῖος.* Somit gibt auch das älteste Zeugnis der direkten Überlieferung, das in dieser Handschrift vorliegt, dem Photios Recht; zugleich erweist die Anlage der Handschrift unsere These, daß es kein geschlossenes Korpus von Asteriosreden gab und die älteste uns erkennbare Form der Überlieferung die des Homiliars ist, als richtig.

Dritter Teil.

Texte.

Lampros' neuer Katalog der griechischen Handschriften der Athosklöster weist zwei der bisher nur durch die Auszüge des Photios bekannten Asteriosreden, nämlich die Auslegung des Gleichnisses vom verlorenen Sohn und die Predigt über das Gleichnis vom Pharisäer und Zöllner in einer Jvironhandschrift, erstere auch noch in einer Dochiariuhandschrift nach (vgl. oben S. 15). Der unter Leitung von H. Jantsch im Jahre 1911 unternommenen Athosexpedition gelang es, uns die Photographien dieser Hdss. zu verschaffen; soweit sie unleserlich waren, wurden sie im darauffolgenden Jahre wiederholt und konnten dann als Unterlage für die Feststellung des Textes der beiden Reden dienen.

Der Athous 4146 = cod. Jviron. 26 (= J) ist ein in Doppelkolumnen geschriebener Pergamentkodex aus dem 11. Jahrhundert. Er enthält die beiden Reden nahezu vollständig; von der ersten fehlt infolge Ausfalls eines Blattes ein kleiner Teil, in der zweiten ist die Schrift an den Ecken der äußeren Kolumnen teilweise völlig verblaßt, an einigen Stellen ist sie von jüngerer Hand wieder hergestellt worden.

Der Athous 2751 = cod. Dochiar. 77 (= D) ist eine junge Papierhandschrift von der gleichen Gestalt wie die vorgenannte, nach Lampros noch dem 15. Jahrhundert angehörend. Sie bietet nur die erste Rede, diese aber vollständig; etwa in ihrer Mitte findet sich als große Einlage ein Teil der Tarasiosvita des Ignatios Diakonos (cap. 13—33, ediert von J. A. Heikel in Acta Soc. Scient. Fennicae 17, lateinisch bei MPGr 98, p. 1386ff.; vgl. Ehrhard bei Krumbacher Byz. Lit. S. 73).

Aus der Nebenüberlieferung kommt für beide Reden der Text des Photios hinzu, mit dessen Kodex unsere Hdss. insofern eine gewisse Verwandtschaft zeigen, als sie an der gleichen Stelle wie dieser, nämlich nach den genannten Asteriosreden, auch die Fastenpredigt enthalten, und zwar steht diese in J unter

dem Namen des Gregor von Nyssa, in D anonym; sie scheinen demnach ebenfalls Teile eines sog. Homiliars zu sein.

Die Textvergleichung erweist aber den selbständigen Wert eines jeden der 3 bzw. 2 Textzeugen. Doch verdienen die Lesarten der älteren Hds. J in den weitaus meisten Fällen den Vorzug, so daß sie die eigentliche Grundlage für die Textgestalt bildet.

Die Predigt über das Gleichnis vom Pharisäer und Zöllner ist von Prof. Ehrhard auch in der ältesten Asterioshandschrift, die wir bis jetzt kennen, in dem bereits für die Bußpredigt zitierten Kodex des Klosters *τῶν Πλαταιῶν* in Saloniki entdeckt worden: sie steht dort fol. 109ᵛ—114ᵛ unter dem Titel *Ἕτερος λόγος Ἀστερίου ἐπισκόπου Ἀμασείας εἰς τὸ Ἄνθρωποι δύο ἀνέβησαν* und beginnt mit einer echt asterianischen Betrachtung: *Λόγος ἐναρμόνιος καὶ κατὰ τάξιν τὴν ἀρίστην συγκείμενος ἔοικε σώματι τῷ κατὰ τὸν νόμον τῆς φύσεως ἄριστα πεπλασμένῳ.* In einer offenbar stark verkürzten Gestalt findet sie sich noch einmal in einem etwas jüngeren Kodex der gleichen Bibliothek: Thessal. 44, membr., saec. XI, fol. 188ᵛ—190ᵛ *Ἀστερίου ἐπισκόπου Ἀμασείας εἰς τὸ Ἄνθρωποι δύο ἀνέβησαν.* Incip. *Λόγος ἐναρμόνιος καὶ κατὰ τὴν τάξιν τὴν ἀρίστην συγκείμενος ἔοικε σώματι· ὡς γὰρ ἐκεῖ τάξις ἐστὶ καὶ ἀκολουθία· τὰ μὲν τῶν μελῶν ἐπὶ τὸ ὕψος τιθεῖσα.* Leider ist uns diese Überlieferung unzugänglich geblieben.

I.

Ἀστερίου ἐπισκόπου Ἀμασείας ὁμιλία εἰς τοὺς δύο υἱοὺς τοὺς παρὰ τῷ Λουκᾷ.

Ἀναίσθητον ὁμοῦ καὶ πονηρὸν τῶν Φαρισαίων τὸ σύνταγμα καὶ πάσης ἀρετῆς ἀπαίδευτον, ὡς αὐτὴ διελέγχει τῶν πραγμάτων
5 *ἡ πεῖρα· πονηροὶ μὲν γὰρ ἦσαν, ὅτι τοῦ θεοῦ καὶ σωτῆρος ἡμῶν εὐμενῶς προσιεμένου πάντας τοὺς προστρέχοντας ἁμαρτωλοὺς ἤχθοντό τε [οὗτοι οἱ Φαρισαῖοι] καὶ διεγόγγυζον τῇ ἀγαθῇ αὐτοῦ μακροθυμίᾳ καὶ ἄκρᾳ χρηστότητι βαρυνόμενοι, ἀναίσθητοι δὲ ὅτι*

1 *ὁμιλία* om J — 1-2 Dochiar: *τῇ κυριακῇ τοῦ ἀσώτου. τοῦ μακαρίου Ἀστερίου ἐπισκόπου Ἀμασίας ὁμιλία εἰς τοὺς δύο υἱοὺς τοὺς παρὰ τῷ Λουκᾷ, ἤγουν εἰς τὸν ἄσωτον. εὐλόγησον, πάτερ* — 7 *οὗτοι οἱ Φαρισαῖοι* add J — 7—8 *τῇ* om D, *αὐτοῦ* om D, *ἄκρᾳ* om D.

πλέον τῶν ἄλλων ἀνθρώπων τὰς ψυχὰς νοσοῦντες δι' ὧν τοὺς
ἄλλους κατέκρινον καὶ αὐτοῖς τὴν συγγνώμην ἀπέκλειον.
Κἀκεῖνοι μὲν οὕτως. ὁ δέ γε πάσης ἀγαθότητος ἐπέκεινα καὶ
πολλὴν ἔχων καὶ ἀκένωτον τὸν τῶν οἰκτιρμῶν θησαυρὸν οὐδὲ
τούτους ἀθεραπεύτους κατέλιπεν· ἐπειδὴ δὲ τὴν ἐκ τοῦ προφανοῦς 5
παρρησίαν οὐκ ἔφερον ὥσπερ πῶλοί τινες ἄγριοι χειρὸς ἐπαφήν,
τοῖς παραβολικοῖς τῶν λόγων καταμίξας αὐτὴν ὥσπερ τινὶ μέλιτι
πικρὸν καὶ ἀηδὲς φάρμακον, οὕτως αὐτῶν εὐμηχάνως ἐξιᾶται τὴν
νόσον ἡδὺ πρᾶγμα καὶ φίλον εἶναι θεῷ διδάσκων τοῦ ἁμαρτωλοῦ
τὴν μετάνοιαν. 10
:. 15, 1—10 Εἰπὼν γοῦν τοῦ προβάτου τοῦ ἀπολωλότος τὴν εὕρεσιν καὶ
τοῦ ποιμένος τὴν ἐπ' ἐκείνῳ χαράν, διδάξας δὲ καὶ τῆς γυναικὸς
τὴν εὐφροσύνην ἥτις τὴν δραχμὴν εὗρεν ἐγκεκρυμμένην τῇ γῇ,
καὶ ὅπως συνεκάλει τὰς ἐκ γειτόνων γυναῖκας εἰς μετουσίαν τῆς
χαρᾶς ἣν ἐχάρη, εἰς ἐναργέστερον καὶ τρανότερον ἐκβαίνει λόγον, 15
15, 11—32 τὴν παραβολὴν τῶν δύο υἱῶν ἣν ἀρτίως ἠκούσατε. ἔχει δὲ οὕτως·
‚Ἄνθρωπός τις εἶχεν δύο υἱούς. καὶ εἶπεν ὁ νεώτερος·
πάτερ, δός μοι τὸ ἐπιβάλλον μέρος τῆς οὐσίας.' ἄριστον
πρᾶγμα καὶ τῷ λογικῷ πρέπον ζῴῳ τὸ κεκρυμμένην ἀσαφείᾳ γνώ-
μην ἐπιμελῶς ἀνιχνεύειν καὶ προάγειν εἰς φῶς. καὶ τοῦτο δια- 20
Prov. 1, 2 φερόντως ἐπαινεῖ ὁ σοφὸς Σολομὼν προοίμιον τῆς παροιμιακῆς
βίβλου ταύτην τὴν ἔννοιαν ποιησάμενος ‚γνῶναι σοφίαν καὶ
παιδείαν καὶ νοῆσαι λόγους φρονήσεως δέξασθαί τε
στροφὰς λόγων'. ἴδωμεν δὲ καὶ ἡμεῖς δεσποτικῆς παραβολῆς
σκοπὸν λύσαντες διὰ τῶν ποικίλως ἑρμηνευόντων τὴν μάχην ὡς 25
. 3, 16 sqq. καὶ Σολομὼν τῶν γυναικῶν τὴν ἀμφισβήτησιν τῶν μεταποιου-
μένων τοῦ βρέφους.
Πατέρα τοίνυν προσῆκε νοεῖν τὸν θεόν, τοὺς δύο υἱοὺς τοῦ
πατρὸς, τὸν πρεσβύτερον καὶ τὸν νεώτερον, ἐκλαμβάνειν εἰς ἀν-
θρώπους δύο· τὸν μὲν παραμείναντα τῇ δοθείσῃ χάριτι καὶ τῇ 30
πρὸς θεὸν ἀγάπῃ καὶ οὐδαμοῦ τῆς ἐκκλησίας ἀφηνιάσαντα οὐδὲ
ἐκπεσόντα τῆς μεταλήψεως τῶν μυστηρίων ὡς πατρικῆς τραπέζης·
τὸν δὲ γνώμῃ κούφῃ καὶ εὐσαλεύτῳ χωρισθέντα τοῦ ἀληθινοῦ
πατρός — κοινὸς γὰρ πάντων γονεὺς ὁ θεός —, σπαθήσαντα δὲ καὶ
διαφθείραντα τὰς παρ' αὐτοῦ δοθείσας δωρεάς, ὥσπερ οἱ ἄσωτοι 35
δαπανᾶν εἰώθασι τὸ τῶν πατέρων ἀργύριον.

1 πλέον J, μᾶλλον D — 3 κἀκείνη D — 5 κατέλιπεν J, τούτους ἀφῆκεν
ἀθ. D — 7 αὐτῇ J, τὸ εὐπαρρησίαστον καταμίξας ὥσπερ D — 26 καὶ om D —
29-30 ἀνθρώπους δύο J Phot., δύο ἀνθρώπους D — 33 ἀσαλεύτῳ D — ἀλη-
θινοῦ J Phot., ἀθανάτου καὶ ἀληθινοῦ D, — 34 σπαθήσαντα D Phot., σπατα-
λήσαντα J — 35 τὰς παρ' αὐτοῦ δοθείσας δωρεάς D Phot., τὰς τοῦ πατρὸς δω-
ρεάς J — ὥσπερ J, ὡς D Phot. — 36 τὸ om D.

Ὁ μὲν οὖν γενικώτερος τῆς ἀλληγορίας νοῦς ὧδε βραχεῖ λόγῳ
περιλαβὼν τῶν κατὰ μέρος εἰρημένων τὸ πλῆθος. σκοπητέον δὲ
λοιπόν, τί ἐστι τὸ ἀπαιτηθῆναι τὸν πατέρα τῆς οὐσίας τὸ μέρος.
καὶ τάχα τοιοῦτο τυγχάνει· οἱ πολλοὶ τῶν ἀνθρώπων τὴν τοῦ
5 βαπτίσματος μετουσίαν καὶ τὴν τῶν μυστηρίων ἀπόλαυσιν ὡς ἐπι-
βάλλουσαν κληρονομίαν παρὰ τοῦ θεοῦ ἀπαιτοῦσιν. ὁ δὲ οὐκ ἀνα-
βάλλεται τὴν δόσιν, ἀλλὰ καὶ μάλα προθύμως παρέχει τὸ αἴτημα.
χρὴ δὲ τὸν λαμβάνοντα μὴ σπουδαῖον εἶναι περὶ μόνην τὴν κτῆσιν
τῆς κληρονομίας ἐκείνης, ὀλιγωρὸν δὲ περὶ τὴν φυλακήν, ἀλλ'
10 ὑποδέχεσθαι μὲν ἡδέως, τηρεῖν δὲ ἀγρύπνως· καὶ γὰρ ἔχει πικρὸν
ληστὴν καὶ ἐπίβουλον μυρίοις ἐπιτηδεύοντα τρόποις τὴν κλοπήν
οὐχ ἵνα ὑφελόμενος αὐτὸς κτήσηται, ἀλλ' ἵνα πένητας καὶ ἀθλίους
ἀποδείξῃ τοὺς γυμνωθέντας. ὁ δὲ πατὴρ οὐ μικρολόγος ἐστὶν
οὐδὲ φειδωλὸς ἢ βραδὺς εἰς τὴν χάριν, ἀλλὰ δίδωσι καὶ τοῦτο οὐ
15 τῷ μὲν πλέον, τῷ δὲ ἔλαττον, ἀλλὰ τὸ ἐπιβάλλον, ὅπερ ἐστὶ τῆς
ἰσότητος· κἂν γὰρ δέκα μυριάδας ἴδῃς κατὰ τὴν αὐτὴν ὥραν
ἐξιούσας τοῦ βαπτιστηρίου, πάντες τὴν ἴσην καὶ τὴν αὐτὴν ἔχουσι
δωρεάν, ἄφεσιν ἁμαρτιῶν, υἱοθεσίας ἀξίωμα, μίαν τὴν ἐπανθοῦσαν
τοῦ πνεύματος ἐνέργειαν. τὸ δὲ ἐντεῦθεν οἱ μὲν παραμένουσι τῇ
20 ἐλευθερίᾳ καὶ τῇ πατρικῇ εὐγενείᾳ νόμοις καὶ θεσμοῖς ζῶντες ἐν
οἷς ἐγεννήθησαν, καὶ τηροῦσιν ἄπτωτον τὴν εὐδαιμονίαν εὐφραί-
νοντες τὸν γεννήτορα καὶ αὐτοὶ ταῖς ἐκείνου εὐνοίαις ἐπαγαλλόμενοι,
οἱ δὲ νεωτεροποιοὶ τὴν γνώμην καὶ καινοτόμοι τὸν βίον, οἷος ἦν
τὸ παλαιὸν ὁ Ἀβεσσαλώμ, οὐκ εἰδότες πλοῦτον ἀθρόον προσγι-
25 νόμενον κυβερνῆσαι καλῶς οὐδὲ οἰκίαν λαμπρὰν καὶ νεουργὸν
οἰκονομῆσαι σωφρόνως τῆς μὲν τὴν εὐμορφίαν αἰσχύνουσι, τοῦ
δὲ τὴν δύναμιν διαφθείρουσιν, ἑαυτῶν λῃσταί, τῆς ἰδίας εὐπρα-
γίας ἐπίβουλοι καὶ τῆς τοῦ γένους ἀξίας διαφθορεῖς, οἷος δὴ καὶ
οὗτος ὁ τῆς παραβολῆς νεανίσκος ἡμῖν ὑποδέδεικται, ὃς ‚ἀπεδή-
30 μησεν εἰς χώραν μακρὰν καὶ ἐκεῖ διεσκόρπισε τὴν οὐσίαν
ἑαυτοῦ ζῶν ἀσώτως'. ποίαν χώραν; τὴν ξένην τῶν τοῦ θεοῦ
ἐντολῶν, τὴν ἔρημον τῶν καλῶν, τὴν οὐδὲν ἀγαθὸν βλαστάνουσαν,
ἓν δὲ γεώργιον φιλοπόνως ἐκφέρουσαν, τὴν μοχθηρὰν καὶ πολυά-
κανθον ἁμαρτίαν ἐν ᾗ πηγὴ ζωῆς οὐκ ἔστι οὐδὲ παράδεισος
35 χαρίεις καὶ εὐθαλὴς εὐφραίνων τὴν ὄψιν, ἀλλὰ πᾶσα τεφρώδης [ἡ

---

7 μάλα J, μάλιστα D — 8 κτῆσιν J, κτίσιν D — 11 ἐπιτηδεύοντα J, ἐπιβουλεύοντα D — 14 οὐ μετὰ προσκλίσεως add D — 15 ὅπερ ἐστὶ τῆς ἰσότητος J, ὅπερ ἴσον ἐστίν D, ἴσον μὲν οὖν ἐστιν Phot. — 19 ἐνέργειαν J, εὐεργεσίαν D — τὸ δὲ ἐντεῦθεν J, τὸ δὲ ἐκεῖθεν D — 23 καὶ om D — 28 καὶ τῆς: καὶ om D — 29 ὑποδείκνυται D — 31 τὴν ξένην τῶν τοῦ θεοῦ ἐντολῶν om D.

τοιαύτη χώρα ἐστὶ] καὶ αἰθαλώδης καὶ οἵαν τὴν τῶν Σοδομιτῶν
μετὰ τὴν τοῦ πυρὸς ἐμβολὴν γενέσθαι ἀκούομεν· καὶ γὰρ ἐκείνην
οὐχ ἡ φύσις τοιαύτην ἐγέννησεν — οὐδὲν γὰρ ἄχρηστον ἢ φαῦλον
ὁ δημιουργὸς κατεσκεύασεν —, ἀλλ' ἡ τῶν κατοικούντων ἁμαρτία
εἰς ἀχρηστίαν ἤμειψεν. 5
Ἀπῆλθεν οὖν εἰς ξένην χώραν ὁ ἄσωτος καὶ πατραλοίας οὐ
(Ps. 73, 28) μαθὼν ἐκεῖνο λέγειν· ,ἐμοὶ δὲ τὸ προσκολλᾶσθαι τῷ θεῷ
ἀγαθόν ἐστιν.' καὶ μὴ θαυμάσῃς εἰ ἀλληγορικῶς τὸν ἁμαρ-
τωλὸν πατραλοίαν ἐκάλεσα· μάλιστα γὰρ ἄξιος ταύτῃ τῇ κατη-
γορίᾳ μαστίζεσθαι ὁ τὸν κοινὸν ἁπάντων ἀθετῶν πατέρα. καὶ εἰ 10
βούλει, ἄκουσον τοῦ θεοῦ ἐν Ἡσαΐᾳ κατὰ τῶν ἀγνωμόνων Ἰσραη-
(Jes. 1, 2) λιτῶν σχετλιάζοντος· ,ἄκουε, οὐρανέ, καὶ ἐνωτίζου, γῆ, ὅτι
κύριος ἐλάλησεν· υἱοὺς ἐγέννησα καὶ ὕψωσα, αὐτοὶ δέ
(Mal. 1, 6) με ἠθέτησαν.' καὶ ἀλλαχοῦ· ,εἰ πατήρ εἰμι ἐγώ, ποῦ ἐστιν
ἡ δόξα μου; καὶ εἰ κύριός εἰμι ἐγώ, ποῦ ἐστιν ὁ φόβος 15
μου'; χαλεπὸν δὲ υἱῷ νέῳ χωρισθῆναι πατρός· μέχρι μὲν γὰρ
σύνεστι τῷ γεγεννηκότι εἴτε αὐθαιρέτως εἴτε φόβῳ καὶ αἰδοῖ, κόσ-
μιός ἐστι, τεταγμένος, σώφρων, παιδαγωγὸν ἔχων ἀχώριστον ἐκ
τῆς φύσεως, οὐδενὶ τῶν ἀκολάστων ὁμιλῶν οὐδὲ φρατρίαις νέων
ἀσώτων ἐγκυλινδούμενος οὐδὲ τοῦ δαπανᾶσθαι κακῶς ἐξουσίαν 20
ἔχων ἀκώλυτον· ὕλη γὰρ ἀκολασίας τῷ νέῳ ἡ τῆς εὐπορίας δα-
ψιλεία· πάντα γὰρ ταῦτα ἀνείργει καὶ ἐλαύνει μακρὰ ὁ τοῦ πατρὸς
ὀφθαλμός. ⟨ὅταν⟩ δὲ ἐφ' ἑαυτοῦ γένηται ⟨νεότης⟩ καὶ μήτε φόβος
μήτε αἰδὼς παρῶσι, δύο φύλακες ἰσχυροὶ ταραττομένης νεό⟨τητος⟩,
τότε δή, ⟨τότε οἴχεται πάντα καὶ ἀνατέτραπται⟩. οὐδεὶς ἱκανὸς ἐπι- 25
σχεῖν τὸ κακὸν ὥσπερ τινὰ πυρκαιὰν αὐξηθεῖσαν ἤδη καὶ πολλὰς
χεῖρας τῶν σβεννύντων νικῶσαν.
,Ἀπεδήμησεν εἰς χώραν μακρὰν καὶ ἐκεῖ διεσκόρ-
πισε τὴν οὐσίαν αὐτοῦ ζῶν ἀσώτως.' οὐχ ὁ γηΐνος πλοῦτος
μόνον διασκορπίζεται καὶ σπαθᾶται κακοῖς οἰκονόμοις περιπεσών, 30
ἀλλὰ καὶ ὁ ἀσώματος καὶ μέγας, ὁ φοιτῶν πρὸς ἡμᾶς οὐρανόθεν
θᾶττον διαλύεται, ὅταν πιστευθῇ φιλοσάρκοις ψυχαῖς. ἢ γὰρ οὐ
δοκεῖ τῷ νοῦν ἔχοντι μεγάλων θησαυρῶν ἀποβολή, ὅταν χάρις
ἀπόληται καὶ κοινωνία διαφθαρῇ τῆς μυστικῆς τραπέζης καὶ λιμός
τινα καταλάβῃ τοῦ σώματος καὶ τοῦ αἵματος τοῦ Χριστοῦ, ὁ δὲ 35

1 ἡ τοιαύτη χώρα ἐστὶ add J — καὶ οἵαν τὴν J, οἵαν D — 1-2 Σοδομι-
τῶν γενέσθαι φασὶν μετὰ D — 3 οὐ φύσις D — 9 ἐκάλεσα J, εἶπον D — 20 inde
ab δαπανᾶσθαι usque ad εἰς ἑαυτὸν δὲ ἐλθὼν (p. 111, 35) in cod. J lacuna ex-
stat folio decerpto; expletur ex cod. D — 23-25 apographum phototypicum
laesum est; quae uncis inclusimus, restituimus ex Photio. — 24 παρῶσι D,
πάρεστι Phot.

μύστης καὶ θιασιώτης ἐκκληθῇ τῶν μυστικῶν ἀπολαύσεων, ὅταν ἀπὸ σωφρόνων συναριθμηθῇ τοῖς πόρνοις καὶ ἀπὸ τῆς σεμνότητος εἰς ἀκαθαρσίαν ἐκπέσῃ; τοῦτο οὐκ ἔστιν ἀναλῶσαι τὴν οὐσίαν; οὐσίαν τὴν ἄυλον, τὴν ὑπερκόσμιον, τὴν ἐπουράνιον ἢ κατὰ σύγ-
5 κρισιν οὐδὲ πάντες οἱ τοῦ κόσμου θησαυροὶ παραμετρηθῆναι δύνανται; οὐ μὲν γὰρ οὖν γένοιτ' ἂν ταύτης οἰκτροτέρα πενία οὐδὲ γυμνότης μᾶλλον ἀσχήμων. ἐσπάθησε καὶ ὁ Ἀδὰμ τὴν οὐσίαν κακῶς καὶ πάσης πατρικῆς οὐσίας ἐξέπεσε καὶ ὑπερωρίσθη τοῦ παγκάλου χωρίου ὅπερ ὁ θεὸς ἐγεώργησε καὶ τῇ οἰκείᾳ σοφίᾳ
10 φυτεύσας παντοίων βλαστημάτων ἀπέδειξεν εὔφορον. γυμνωθεὶς δὲ πάσης περιβολῆς τῇ οἰκτρᾷ σκέπῃ τῶν φύλλων ᾐσχύνετο πλέον τῆς γυμνότητος ἐρυθριῶν τῷ σκεπάσματι. τοιοῦτοι καὶ πάντες ἁμαρτωλοὶ ἀπὸ υἱῶν μίσθιοι, ἀπὸ εὐγενῶν ἄδοξοι, ἀπὸ ἐλευθέρων δοῦλοι, ἀπὸ πλουσίων πένητες, οὐκέτι δυνάμενοι λέγειν τὰ τῆς
15 συνήθους παρρησίας· ‚πάτερ ἡμῶν ὁ ἐν τοῖς οὐρανοῖς.' Matth. 6, 9

‚Καὶ πορευθεὶς ἐκολλήθη ἑνὶ τῶν πολιτῶν τῆς χώρας ἐκείνης, καὶ ἔπεμψεν αὐτὸν εἰς τοὺς ἀγροὺς αὐτοῦ βόσκειν χοίρους.' δεινὸς οὗτος ὁ πολίτης πάντας τοὺς ἀσώτους συνάγων καὶ προσιέμενος τοὺς ἀποκηρύκτους καὶ τοὺς πατραλοίας ἕλκων
20 πρὸς ἑαυτὸν καὶ πέμπων εἰς ἀτίμους πράξεις. ἐπισημαίνεται δὲ ὅτι χοίρων ἐστὶν ὁ ἀγελάρχης, οὐ προβάτων ποιμήν· προβάτων μὲν γὰρ τῶν λογικῶν ποιμὴν ὁ Χριστὸς λέγων· ‚ἐγώ εἰμι ὁ ποιμὴν ὁ καλός.' συβώτης δὲ ὁ διάβολος, ὁ φίλος τῶν χοίρων. ἢ οὐ μέμνησαι ὁ ἀκροατής, ὅτι ἡνίκα τὸν δαιμονιῶντα ἐθεράπευσεν Joh. 10, 12 Marc. 5 1 sqq.
25 ὁ Χριστός, τὸν φοβερὸν ἐκεῖνον καὶ αὐχμώδη τὸν ἀπὸ τῶν μνημείων ἐκπορευόμενον παρεκάλουν οἱ ἀπελασθέντες δαίμονες — ἦν γὰρ φρατρία πνευμάτων — ἀπελθεῖν εἰς τὴν ἀγέλην τῶν χοίρων ὡς πάντως φίλως ἔχοντες πρὸς ταῦτα τὰ ζῷα· καὶ γὰρ ἔπρεπε τοὺς ἀκαθάρτους τοῖς ὁμοίοις ἐπαναπαύεσθαι. ἀπέστελλεν οὖν τὸν ἄθλιον
30 νεανίσκον βόσκειν χοίρους. φεῦ τῆς συμφορᾶς, φεῦ τῆς ἀθλιότητος. μετὰ τὴν εὐδαιμονίαν ἐκείνην συβώτης ὁμοδίαιτος τῶν χοίρων, ἐσθίων κεράτια, ψυχρὸν καὶ ἄτροφον αἴδεσμα. τοιαύτη γὰρ καὶ ἡ τῆς ἁμαρτίας ἀπόλαυσις, ἡδεῖα πρὸς ὀλίγον καὶ οὐδὲν τὸ χρήσιμον ἔχουσα.
35 ‚Εἰς ἑαυτὸν δὲ ἐλθών.' καλῶς τὸ ‚εἰς ἑαυτὸν ἐλθών'· ὡς γὰρ οἱ δαιμονῶντες ἔξω τῶν φρενῶν εἰσιν, οὕτω καὶ οἱ τοῖς πάθεσι τῶν ἁμαρτιῶν κατεχόμενοι. εἶτα τῇ μετανοίᾳ πρὸς διόρθωσιν ἐπικλίναντες οἷον ἐκ μανίας τινὸς καὶ παραφορᾶς ἀνανή-

---

20 πέμπων D, παραπέμπων Phot. — 35 a voce καλῶς rursus incipit cod. J — καλῶς τὸ ‚εἰς ἑαυτὸν ἐλθών' om D — 37 τῇ om D — τὴν διορθ. D.

φουσιν. δαιμονᾶν γὰρ ἀληθῶς οὐ τοῦτο μόνον ἐστὶ τὸ καταπίπτειν καὶ ὑλακτεῖν καὶ ἀφρῷ περιρρεῖσθαι, ἀλλὰ τὸ ἐνεργεῖσθαι ὅλως παρὰ τοῦ πονηροῦ. δαιμονῶντα καλῶ τὸν ψεύστην καὶ βλάσφημον καὶ πλέον τούτων τὸν πόρνον καὶ τὸν μοιχόν, τὸν ὑποκριτήν, τὸν πλεονέκτην καὶ πάντα ἁπλῶς τὸν ἐκ τῶν χειρόνων γνωριζόμενον ἄνθρωπον. οὕτω τοι καὶ ὁ Πέτρος πάντα ἀλλότρια τοῦ βουλήματος τοῦ θεοῦ εἰδὼς εἶναι τὰ τοῦ σατανᾶ πρὸς τὸν ἱερόσυλον Ἀνανίαν οὕτως φησίν· ‚Ἀνανία, τί ὅτι ἐπείρασέ σε ὁ σατανᾶς ψεύσασθαί σε τὸ πνεῦμα τὸ ἅγιον;‘ καὶ ὁ κύριος εἰς τὸ πῦρ πέμπων τοὺς ἁμαρτωλοὺς ἀγγέλους αὐτοὺς τοῦ διαβόλου καλεῖ· σκεύη γάρ εἰσι τῆς ἐκείνου βουλήσεως. καὶ ὁ Ἰουδᾶς οὐ πρότερον ἐγένετο προδότης πρὶν τὸν σατανᾶν εἰς αὐτὸν εἰσελθεῖν. καὶ ὁ Ἀδὰμ οὐκ ἐπεθύμησε τοῦ ξύλου, μέχρις οὗ ὁ ὄφις πρὸς τὴν Ἔναν ὡμίλησε, καὶ πᾶσα κακίας ἀφορμὴ ἀπ’ ἐκείνου ἔχει τὴν ῥίζαν.

(Act. 5, 3, 9; Matth. 25, 41)

Καλῶς οὖν εἶπε περὶ τοῦ μετανοοῦντος· ‚εἰς ἑαυτὸν δὲ ἐλθών‘· μόνον γὰρ ἀνένηψε. βλέπε οἵους πρὸς ἑαυτὸν διεξέρχεται λόγους πάσης γέμοντας σωφροσύνης καὶ συνέσεως· ‚πόσοι μίσθιοι τοῦ πατρός μου περιττεύονται ἄρτων· ἐγὼ δὲ λιμῷ ἀπόλλυμαι· ἀναστὰς πορεύσομαι πρὸς τὸν πατέρα μου καὶ ἐρῶ αὐτῷ· πάτερ, ἥμαρτον εἰς τὸν οὐρανὸν καὶ ἐνώπιόν σου.‘ εὖγε τῆς μεταμελείας, εὖγε τῶν σωφρόνων λογισμῶν· ‚ἄφες τὸν πολίτην τὸν ξένως ἔχοντα πρὸς σὲ καὶ ἀνάλυσον πρὸς τὸν πατέρα, κατάλιπε τοὺς χοίρους καὶ ἐλθὲ πρὸς τὸν τῶν προβάτων δεσπότην τὸν λέγοντα· ‚ἐγώ εἰμι ὁ ποιμὴν ὁ καλός‘, τὸν θέντα τὴν ψυχὴν αὐτοῦ ὑπὲρ τῶν προβάτων, τὸν λέγοντα πρὸς Πέτρον ἐμμελῶς τρίτον· ‚βόσκε τὰ ἀρνία μου.‘ ἐπαίνου δὲ ἀξία καὶ ἡ ἱκετηρία· οὐκέτι γὰρ ἑαυτὸν υἱὸν καλεῖ, ἀλλὰ γυμνοῖ τοῦ ἀξιώματος ἑκὼν διὰ ταπεινότητα· μισθωτὸν δὲ ὀνομάζει καὶ πάντα τὰ τῆς ἀτιμίας ὀνόματα, ἵνα ἡμῖν ὑπογράφῃ ὁ λόγος, ὅπως προσῆκε καταπίπτειν καὶ ταπεινοῦσθαι τὸν ἁμαρτίας ὀλοφυρόμενον· πολλοὶ γὰρ τῶν τῆς μετανοίας χρηζόντων σχήματι μὲν ὁμολογοῦσι τὴν ἐπιστροφήν, τοῖς δὲ ἔργοις τὰ τῶν ἀκαταγνώστων ἐργάζονται ὁμοίως ζῶντες τοῖς τὸν βίον καθαρὸν ἔχουσι καὶ πάντῃ ἀνεπιλήπτοις, χαίροντες, γαυριῶντες, ἡδυπαθοῦντες, οὐδεμιᾷ ἀχθηδόνι καταδικάζοντες ἑαυτούς, ἀλλὰ τῷ ὀνόματι μόνῳ τοῦ μετανοοῦντος ἀρκούμενοι. ἡ δὲ παραβολὴ αὕτη κανονίζει τὸν βίον ἡμῶν δεικνῦσα ὡς οὐ δεῖ τὸν ἐξιλεούμενον οὐδὲ ἀτενὲς βλέπειν εἰς οὐρανούς, ἀλλὰ τῷ ἐρυθριῶντι βλέμματι

(Joh. 10, 12; Joh. 21, 15)

3 post δαιμονῶντα interponitur in cod. D vitae Tarasii cap. 13—33 — 6 τοι om D — 8 διὰ τί ἐπλήρωσεν ὁ σατανᾶς τὴν καρδίαν σου cod. D scripturam sacram magis secutus — 15 οὖν om D — 16 καὶ βλέπε D — 33 πάντῃ ἀνεπιλήπτοις J, ἀνεπίληπτον D — 35 μόνῳ J, μόνον D — αὕτη om D.

τὸ τῆς ψυχῆς μηνύειν ἀπαρρησίαστον καὶ τὸν τελώνην ἐκεῖνον ζηλοῦν τὸν ἅμα τῷ Φαρισαίῳ καταλαβόντα τὸν τόπον τῆς προσευχῆς, πρὸς γῆν δὲ ὁρῶντα καὶ ἑνὶ μόνῳ κεχρημένον λόγῳ· ‚ὁ θεός, ἱλάσθητί μοι τῷ ἁμαρτωλῷ.‘ L.c. 18, 13

5 Μετὰ δὲ τοῦτο ὅρα πῶς ἐν τῷ προσώπῳ τοῦ πατρὸς τοῦ θεοῦ διαγράφει τὴν ἀγαθότητα· οὐ γὰρ μένει βαρύμηνις ἐπιστρέφοντος αὐτοῦ τοῦ παιδὸς οὐδὲ ἀποστρέφει εἰς τὰ ὀπίσσω τὴν κεφαλὴν [ὁ πατὴρ] ἢ ἀποκλίνει τὴν συντυχίαν — τοῦτο δὴ τὸ τῶν ὀργιζομένων ἐξαίρετον, — ἀλλὰ θεασάμενος ἐρχόμενον προσυπαντᾷ οὐ πράως βαδίζων οὐδὲ 10 σχολαιότερον, ἀλλὰ τρέχων ἵνα θᾶττον ἀπολάβῃ τὸν πλανηθέντα. καὶ συμβαλὼν οὐ ῥαθύμως ἀσπάζεται, ἀλλὰ τῷ αὐχένι τὸ πρόσωπον ἐπιθεὶς καὶ ὅλως ὅλῳ περιχυθεὶς δαψιλὲς ἐπιρρεῖ τὸ δάκρυον, ὥς που πεποίηκεν ἐν Αἰγύπτῳ καὶ Ἰωσὴφ τὸν Βενιαμὶν θεασάμενος· δίδωσι δὲ καὶ φίλημα, τῆς καταλλαγῆς τὸ σύμβολον. ἐλε-15 εινὰ δὲ τοῦ παιδὸς ἔτι φθεγγομένου καὶ πολλῆς ἀπολογίας γέμοντα, ἐπικόψας αὐτοῦ τὴν ἱκεσίαν ἐγκελεύεται τοῖς οἰκέταις [ὁ πατὴρ] στολὴν τὴν πρώτην κομίσαι καὶ δακτύλιον καὶ ὑποδήματα, ἀποδοῦναι δὲ αὐτῷ τῆς προτέρας τιμῆς τὴν ἀξίαν καὶ κατακοσμῆσαι, ὡς εἰκός, τὸν ῥυπῶντα καὶ κατημελημένον. μετὰ ταῦτα κελεύει 20 καὶ συμπόσιον εὐτρεπισθῆναι καὶ τράπεζαν, ἵνα ποικίλῃ θεραπείᾳ καὶ δεξιώσει λύσῃ τοῦ πλανηθέντος τὴν συμφοράν. ταῦτα δὲ πάντα οὐχ ὡς διήγημα ἐν τῷ κοινῷ ἀνεγράφη, ἀλλ' ἕκαστος λόγος γέμει μυστήρια κεκρυμμένης ἀλληγορίας· παραβολὴ γάρ ἐστιν, ὡς ἴστε· πᾶς δὲ παραβολικὸς λόγος ἐξ ἄλλων τῶν φαινομένων πρὸς ἕτερα 25 μυσταγωγεῖ τὰ νοούμενα. ‚ἐξενέγκαντες τὴν στολὴν τὴν πρώτην‘ τί βούλεται τουτὶ τὸ αἴνιγμα; ἴσμεν ὅτι πᾶς ὁ τοῦ λουτροῦ τυγχάνων τῆς παλιγγενεσίας ἐνδύεται χάριν ἄνωθεν καὶ ἀποστίλβει τῷ καινισμῷ καὶ περιβάλλεται τὸ τῆς ἀφθαρσίας ἱμάτιον. τούτου δὲ οὕτως ἔχοντος ἐπειδὰν εἰς τὸν βόρβορον καταπέσῃ τῆς ἁμαρ-30 τίας, χρήζει πάλιν τοῦ τὸν πηλὸν ἐκκαθαίροντος· ἐπειδὴ δὲ λουτρὸν δεύτερον δι' ὕδατος οὐκ ἔστιν, ἰσοδυναμοῦσαν ἐκείνῳ βοήθειαν ὁ θεὸς τὴν μετάνοιαν ἐδωρήσατο ἥτις τὰ μολύσματα ἡμῶν τῷ δακρύῳ ἐκπλύνουσα πάλιν καθαροὺς ἀποφαίνει. ἦλθε τοίνυν ὁ ἁμαρτωλὸς καὶ προσέπεσε καὶ τῆς τιμίας στολῆς ἀπολαμβάνει τὸν

1 μηνύειν τὸ τῆς ψυχῆς ἀπ. D — 3 ὁρῶντα D, ὁρᾶν J — μόνῳ J, μόνον D — 5 τοῦ πατρὸς ὅρα πῶς τοῦ θεοῦ D — 6—7 τοῦ παιδὸς προσάγοντος D — 7 εἰς τὰ ὀπίσσω om D — ὁ πατὴρ add J — 9 προσυπαντᾷ J Phot., ὑπαντᾷ D — καὶ πῶς; add D — 12 δαψιλὲς om D — 13 καὶ om D — 14 τὸ φίλημα D — 15 τῆς ἀπολογίας D — 19 ἀπημελημένον D — 22 γέμει om D — 26 τί βούλεται τουτὶ τὸ αἴνιγμα om D — 29 κατέπεσε D — 30 καθαίροντος D — 31 δι' ὕδατος om D.

κόσμον. ἐπειδὴ δὲ ἐν τῇ χάριτι τῆς υἱοθεσίας τῷ πνεύματι σφραγιζόμεθα, ἐδόθη καὶ ὁ δακτύλιος τῷ νεανίσκῳ, σύμβολον τῆς νοητῆς δωρεᾶς εἰς ἣν ἀποκαθίσταται· τὸ γὰρ πνεῦμα τὸ ἅγιον ἀφίησι τὸν ἐν κακῇ ζωῇ ἀναστρεφόμενον ὥσπερ τις περιστερὰ πύργον ἐρημωθέντα καὶ οὐ πρότερον ὑποστρέφει, πρὶν ἂν φιλοκαληθεὶς 5 ἀνακομισθῇ, ἀσφαλισθεὶς μὲν τὰς αἰσθήσεις ὡς θυρίδας δι' ὧν ἀκωλύτως πρότερον εἰσερρύη ἡ ἁμαρτία, λαμπρυνθεὶς δὲ τῇ ἐπιστροφῇ ὡς ὁ οἶκος τῇ λευκῇ κονίᾳ. προσφέρεται δὲ αὐτῷ καὶ τὰ ὑποδήματα· διὰ τί; ἴστε γὰρ ὑμεῖς, οἶδα σαφῶς, ὅτιπερ ἐλέχθη τῷ ὄφει τὴν πτέρναν τοῦ ἀνθρώπου τηρεῖν καὶ τῷ ἀνθρώπῳ τὴν 10 ἐκείνου κεφαλήν, καθὼς ἐν Γενέσει φησί· ‚σὺ τηρήσεις αὐτοῦ κεφαλὴν κἀκεῖνος τηρήσει σου πτέρναν'.

Gen. 3, 15 Τούτου δὲ οὕτως ἔχοντος ἐλθὼν ὁ ἀδελφὸς αὐτοῦ καὶ ταῦτα ἰδὼν ἐβάσκηνεν. τοῦτο δὲ τῆς σκαιᾶς καὶ ἀπαιδεύτου γνώμης ἔλεγχον ἔχει. καίτοι εἰ καὶ μικρὸν αὐτός τι παρεβλάπτετο μέρος, ἔδει 15 μὴ δυσχεραίνειν, ἀλλὰ φέρειν γενναίως καὶ τῆς ὀλίγης ζημίας τὸν ἀδελφὸν προτιμᾶν. νυνὶ δὲ τῇ ἀλλοτρίᾳ φιλοτιμίᾳ βαρύνεται, ἐφ' οἷς αὐτὸς οὐδὲν ζημιοῦται, καὶ διαρρήγνυται, ἐφ' οἷς ὁ γυμνὸς ἐνεδύθη καὶ ὁ λιμώττων ἐτράφη καὶ ὁ ἄοικος εὗρεν ἑστίαν. καὶ ταῦτα ὁ ἀδελφός· ἡ γὰρ προσθήκη τοῦ γένους διπλασιάζει τὸ 20 ἔγκλημα. τοιούτους ἐγὼ κατενόησα καὶ τοὺς ἐργάτας τοῦ ἀμπε-

Math. 20, 1 sqq. λῶνος παρὰ Ματθαίῳ· κἀκεῖ γὰρ ἐπειδὴ οἱ τῆς ἑνδεκάτης ἐργάται ἴσως ἐτιμήθησαν τῇ τοῦ οἰκοδεσπότου φιλοτιμίᾳ τοῖς ἀπὸ τῆς τρίτης ὥρας ἀμπελουργοῦσιν, οἱ μὲν ἀγανακτοῦντες διαρρήγνυνται καὶ μυρία σχετλιάζουσιν, ὁ δὲ κύριος τοῦ ἀμπελῶνος πραΰτητι ὁμοῦ 25 καὶ δικαιοτάτῃ ἀντιλογίᾳ τῶν βασκάνων καθάπτεται λέγων· ‚ἑταῖρε, εἰ μὲν ἐλαττῶ σου τὸν συμφωνηθέντα μισθόν, μέμφου καὶ ἀγανάκτει· εἰ δὲ καὶ ὁ σὸς πόνος οὐκ ἄκαρπος, τί λυπῇ εἰ ἠλέησα τὸν βραδύναντα; ἐμὸς ὁ πλοῦτος, μὴ γὰρ σὴ ἡ δαπάνη; κακοτρόπου κατηγόρημα τὸ λυπεῖσθαι ἐπὶ τοῖς ἀγαθοῖς τοῦ πέλας.' 30 καί μοι δοκεῖ εἰκότως τις καὶ πρὸς τὸν ἀδελφὸν τοῦτον τοῖς ὁμοίοις χρήσασθαι λόγοις ὅτι· ‚ὦ βέλτιστε, οὐδὲν ἡ σὴ ἐλαττοῦται κληρονομία οὐδὲ ἡ τιμὴ οὐδὲ ἡ δόξα διὰ τὴν τοῦ ἐκπεσόντος σωτηρίαν·

---

1 τῇ om D — 3 ἀποκαθίσταται D, ἀποκαθίστατο J — 6 ἀνακομισθῇ D, κατακοσμηθῇ J — 9 οἴδατε ὅτι τῷ ὄφει ἐλέχθη D — 10 τῷ ἀνθρώπῳ D, ὁ ἄνθρωπος J — 13-14 ἧκεν ἐξ ἀγροῦ ὁ πρεσβύτερος υἱὸς καὶ ὡς ἤγγισε τῇ οἰκίᾳ, ἤκουσε συμφωνίας καὶ χορῶν· ἃ καὶ ἀκηκοὼς καὶ ἰδὼν ἐβάσκηνεν, ἐφ' οἷς ἔδει μᾶλλον συγχαίρειν καὶ τὴν ἐπὶ τῷ ἀδελφῷ συμπαθῆ γνώμην τοῦ πατρὸς ἀποδέχεσθαι D — 14 τῆς σκαιᾶς καὶ ἀπαιδεύτου γνώμης καὶ φθονερᾶς D, τῆς σκαιᾶς γνώμης J — 16 γενναίως J, ἡδέως D — 19 καὶ ὁ λιμώττων ἐτράφη om D — 23 τῆς om D — 29-30 ἢ κακοτρόπου D — 31 τις D, τινὰ J — 33 ἐκ τοῦ πεσόντος D.

μὴ τοίνυν λυπείτω σε ἡ τοῦ πατρὸς ἀγαθότης, εἰ περιέχεται τοῦ δυσπραγήσαντος· ὁ γὰρ ἐλεῶν οὐ δικάζει μετὰ ἀκριβείας, ἀλλὰ φιλανθρώπως χαρίζεται.' καὶ ταῦτα, ὅταν ὑπάρχῃ πατὴρ ὥσπερ τινὶ βίᾳ πρὸς τὸν οἶκτον ἑλκόμενος.

5 ,Ὠργίσθη δὲ καὶ οὐκ ἤθελεν εἰσελθεῖν· ὁ δὲ πατὴρ ἐξελθὼν παρεκάλει αὐτόν.' ὢ πατρὸς ἀγαθότης πρὸς δύο πάθη τέκνων μεριζομένη· τὸν μὲν γὰρ δεξιοῦται, ἵνα παύσῃ τῶν μόχθων· τὸν δὲ παρακαλεῖ, ἵνα παύσῃ τῶν φθόνων· καὶ γὰρ ἀφόρητος ἡ ὀργὴ φαίνεται τοῦ ἀνδρός, ὡς ἔστι κατιδεῖν ἐκ τῶν λεγο-

10 μένων· ,ὅτε δὲ ὁ υἱός σου οὗτος ὁ καταφαγών σου τὸν βίον μετὰ πορνῶν ἦλθεν, ἔθυσας αὐτῷ, φησί, τὸν μόσχον τὸν σιτευτόν.' ἀκριβῶς τὰ ῥήματα ταῦτα τὴν τῆς ψυχῆς δείκνυσιν ἀγανάκτησιν καὶ ὑπ' ὄψιν ἄγει τὸν θυμὸν σφραδάζοντα καὶ κυκώμενον, ὠδίνοντα δὲ ἐκραγῆναι κατὰ τὰ βίαια τῶν πνευμάτων ἃ κατά τινα τόπον

15 ἀποκλεισθέντα ἀθρόον μετὰ πολλῆς βίας ἐκδίδοται. ὅρα γὰρ ὅπως κωμῳδεῖ τοῦ ἀδελφοῦ τὸν βίον τῶν πορνῶν καὶ τῆς ἀσωτίας μεμνημένος καὶ θεατρίζων τὰ ἔργα τῆς αἰσχύνης, ἐφ' οἷς ἐχρῆν ἐγκαλύπτεσθαι· τὰ γὰρ τῶν οἰκείων ἁμαρτήματα ἐρυθριᾶν ποιεῖ τοὺς πρὸς γένους.

Τί οὖν παιδεύει τὴν ἐκκλησίαν τάδε λεγόμενα; μηδέποτε ὀνει-

20 δίζειν τῷ ἀδελφῷ τῷ ἐπιστρέφοντι ἀπὸ βίου φαυλοτέρου μηδὲ ἐπιξαίνειν τὰ τραύματα αὐτοῦ ταῖς λοιδορίαις μηδὲ καταισχύνειν ἐπὶ φίλων τὰ παρελθόντα ἐκδιηγούμενον, ἀλλὰ συμπάσχειν ἐπὶ τοῖς παρελθοῦσι καὶ χαίρειν ἐπὶ τοῖς παροῦσιν, ὅτι καταλιπὼν τὴν ἀνομίαν ζηλοῖ δικαιοσύνην καὶ ἐπιγνοὺς τὸ πλημμέλημα ἐπιστρέφει

25 πρὸς ἀρετήν. ταύτης τῆς χαρᾶς καὶ ἄγγελοι μετέχουσι καὶ ἥδονται τοῖς μεταβαλλομένοις πρὸς τὰ σπουδαῖα, ὡς σαφῶς παρὰ τῆς μεγάλης φωνῆς καὶ ἀψευδοῦς μεμαθήκαμεν. ἔστω τοίνυν ὑμῶν μηδεὶς νεώτερος τὸ φρόνημα, μηδεὶς τὸν βίον ἄσωτος μηδὲ φεύγων τὸν πατέρα ἡμῶν καὶ θεὸν πρὸς ὃν ἐδιδάχθημεν λέγειν·

30 ,πάτερ ἡμῶν ὁ ἐν τοῖς οὐρανοῖς.' εἰ δέ τις ἀφροσύνῃ καὶ φιληδονίᾳ καὶ τοῖς ὁμοίοις ἐνέχεται, ὑποστρεψάτω ἀπὸ τῆς ἐρήμου, ἐλθέτω πρὸς τὸν τῆς ζωῆς ἄρτον ἀποφυγὼν τὰ κεράτια, ἀπολαβέτω τὸ παλαιὸν ἀξίωμα, γενέσθω ἐλεύθερος καὶ υἱὸς ἀντὶ μισθωτοῦ· ἕτοιμος γὰρ ὁ πατὴρ εἰς φιλανθρωπίαν καὶ ἀπαντᾷ τῷ με- Matth. 6, 9

35 τανοοῦντι καὶ περιπτύσσεται, ὅτι φιλόπαις ἐστὶ καὶ ἀγαθός. καὶ αὐτῷ πρέπει προσκύνησις νῦν καὶ εἰς τοὺς αἰῶνας τῶν αἰώνων. ἀμήν.

---

5 ὠργίσθη δὲ καὶ οὐκ ἤθελεν om D — 8 τὸν φθόνον D — τῶν μόχθων, τὸν δὲ παρακαλεῖ ἵνα παύσῃ om D — 11 φησί om D — 12 γράφει τὴν τῆς ψυχῆς ἀγ. D — 18 πρὸς γένος D — 22 ἀλλὰ καταλέγειν ἐπὶ τοῖς παρελθοῦσιν ὅτι D — 27 δεδιδάγμεθα D — ὑμῶν om D — 28 ἡμῶν καὶ θεὸν om D — 30 καὶ om J — 31 sqq. εἶ ἐνεχόμενος, ὑπόστρεψον — ἐλθὲ — ἀπόλαβε — γενοῦ D — 32 τῆς ζωῆς om D — φυγών D.

II.

Ἀστερίου ἐπισκόπου Ἀμασείας λόγος εἰς τὸ Ἄνθρωποι δύο ἀνέβησαν εἰς τὸ ἱερὸν τοῦ προσεύξασθαι, ὁ εἷς Φαρισαῖος καὶ ὁ ἕτερος τελώνης.

Θελήσας παιδεῦσαι τοὺς οἰκείους μαθητὰς ὁ Χριστὸς καὶ δι᾽ ἐκείνων ἡμᾶς τὸν περὶ τῆς προσευχῆς διδάξαι λόγον ἐν δυσὶ 5
παραβολαῖς τὸν σκοπὸν τοῦ σπουδαζομένου κατέκλεισε· τὸ μὲν
Luc. 18, 1—8 γὰρ εὐτόνως προσεύχεσθαι καὶ καρτερεῖν διὰ τοῦ κριτοῦ καὶ τῆς
χήρας διδάξας ἡμᾶς, τὸ δὲ μετ᾽ εὐλαβοῦς τῆς γνώμης τοῦτο
Luc. 18, 9—14 ποιεῖν διὰ τῶν δύο ἀνδρῶν τῶν εἰς τὸ ἱερὸν ἀνελθόντων, τοῦ
Φαρισαίου καὶ τοῦ τελώνου φημί, ὧν ἡ δοκιμασία πρόκειται, 10
ἐπειδὴ καὶ τὸ ἀνάγνωσμα νῦν ἐπαύσατο τὰ κατ᾽ ἐκείνους ἀκριβῶς
ἐξηγούμενον. εἰ δὲ δοκεῖ, πρὸ τῶν ἄλλων ἐκεῖνο διέλθωμεν, ὅπως
ἄριστον χρῆμα καὶ κάλλιστον ἡ εὐχὴ πανταχόθεν ἡμῖν τὸν βίον
κατευοδοῦν καὶ τὴν σωτηρίαν ἀσφαλιζόμενον.

Ἄριστον τοίνυν ὄντως καὶ πρῶτον πρὸς εὐλάβειαν γνώμης 15
καὶ φόβον θεοῦ τὸ ταύτην συνεχῶς ἀνακινεῖν παρ᾽ ἑαυτοῖς τὴν
ἔννοιαν, ὅτι ποιήματα μὲν ἡμεῖς καὶ ζῷα ἐπίκηρα, θεὸς δὲ τῆς
ἡμετέρας ζωῆς δημιουργὸς ἄριστος καὶ οἰκονόμος ἐστίν. τοῦτο
οὖν πρὸ πάντων κατορθοῖ ἡ εὐχή, ὅτι πρὸς τὴν ἔννοιαν ἡμᾶς τῆς
ἀληθείας χειραγωγεῖ· οὐκ ἂν γάρ τις εὔξαιτο οὐδὲ οὐρανόθεν αἰ- 20
τήσειε τὰ συμφέροντα μὴ ταύτην πρότερον ἐπὶ τῆς διανοίας πληροφορίαν λαβών, ὅτι ἔστιν θεὸς ὁ τῆς ἱκετηρίας ἐπήκοος καὶ δυνατὸς
παρασχεῖν ἃ αἰτεῖται, καὶ κύριος τῶν καθ᾽ ἡμᾶς ἁπάντων κυβερνῶν
τε ἀεὶ καὶ ⟨δι⟩οικῶν καὶ πρὸς εὐκλη⟨ρίαν⟩ ἄγων τὸν βίον ἡμῶν·
† πολλάκις †† ἀπορραθυμοῦντες καὶ θρασυνόμενοι καὶ πρὸς τὸ 25
αὔθαδες καὶ ἀδέσποτον ἡμῶν τὴν γνώμην ἀπάγοντες καὶ ἀπονοίας πληρούμενοι τὴν ψυχήν, ἐπειδὰν τὸν ναὸν τοῦ θεοῦ θεασώμεθα καὶ διὰ τῆς θέας ἐκείνης τῆς εὐχῆς ὑπομνησθῶμεν, τῇ κλίσει
τῶν γονάτων καὶ ἡ ψυχὴ συγκατακλίνεται πρὸς εὐλάβειαν καὶ ἡ
τέως τῷ αὐτεξουσίῳ θρασυνομένη καὶ ἐκβάλλουσα τῆς μνήμης 30
τὸν κύριον ἅμα τῷ ἄρξασθαι τῆς εὐχῆς ἐπιγινώσκει τὴν ἑαυτῆς
δουλείαν καὶ ὥσπερ θεράπαινά τις εὐτελής, οὕτως ὑποπίπτει τῷ
ἑαυτῆς δεσπότῃ. καὶ πληρωθεῖσα θρήνων καὶ ὀδυρμῶν εἰ μὲν
συνειδότι πλημμελημάτων μεμόλυνται, αἰτεῖ πάντως τὸν ἱλασμὸν
καὶ τὴν ἄφεσιν τῶν δεσμῶν· εἰ δὲ καθαρεύ⟨ει τῶν⟩ τοιούτων ἐγ- 35

---

25 sq. ἀπορραθυμοῦν- -συνόμενοι / -θαδες / τὴν γνω- / ἀπο- restit. man. recent.

κλημάτων † μονον καὶ προσκυνεῖ †† χου ὑπὲρ πολιτείας ἀκινδύνου καὶ εὐσταθοῦς, ὑπὲρ εὐθηνίας τῶν ἀναγκαίων τῶν ὅσα τῇ ἐνθάδε διαγωγῇ χορηγεῖ τὴν σύστασιν, καὶ κατὰ φύσιν οὖσα ἡ ψυχὴ δούλη τότε προθέσει τῇ κατὰ γνώμην πρὸς τὸ πρέπον καὶ
5 ταπεινὸν ἁρμόζεται σχῆμα, ὅταν διὰ τῆς εὐχῆς συγκατακλιθεῖσα τῷ σώματι τὸν ἑαυτῆς κύριον ἐκλιπαρῇ τὰ προσήκοντα.

Εὐχὴ τοίνυν ἐστὶν ἀναγκαία τῆς ζωῆς ἡμῶν βοήθεια, ὅπλον κατὰ τοῦ διαβόλου, ὁμιλία πρὸς θεόν, διάλεξις τοῦ λογικοῦ ζῴου πρὸς τὸν ἀληθινὸν λόγον, ἀναχώρησις καὶ λήθη τῶν γηΐνων πραγ-
10 μάτων, ἄνοδος πρὸς οὐρανόν, καταφρόνησις τῶν παρόντων, οἰκείωσις πρὸς τὰ μέλλοντα· οἷον γὰρ καὶ τὸ σχῆμα τοῦ εὐχομένου κατανοήσωμεν· εἰ μὲν ὄρθιος εἴη ὁ ἱκετεύων, ὅλως ἑαυτὸν διατείνει πρὸς τὸν θεόν, βλέπει πρὸς οὐρανὸν ἀτενὲς ἐκεῖθεν ὥσπερ διὰ κατόπτρου τινὸς τῆς νοητῆς φαντασίας ἐνοπτριζόμενος τὸν
15 ἀόρατον· κλίνας δὲ πρὸς τὸν αὐχένα τὴν κεφαλήν, ἐκκρεμὴς καὶ μετέωρος οἷον διά τινος ἁλύσεως τοῦ ὕψους ἀπηρτῆσθαι δοκεῖ· συνερείσας δὲ τοὺς πόδας καὶ συγκολλήσας καὶ τὰς χεῖρας ἑκατέρωθεν πετάσας εἰς τὸν ἀέρα, τοῦ σταυροῦ τὸ πάθος ἀκριβῶς ἐξεικονίζει τῷ σχήματι ἀκίνητος μένων καὶ πεπηγὼς καὶ οἷον
20 ἥλοις τισὶ τῷ φόβῳ τοῦ θεοῦ προσπεπερονημένος τὸ σῶμα· κατ' ἐκείνην γὰρ τὴν ὥραν ἠρεμεῖ τῶν παθῶν ἡ ψυχὴ καὶ θαυμαστή τις αὐτὴν γαλήνη τῆς ἀταραξίας κατέχει οἷον ἐν ἀκλύστῳ τινὶ καθωρμισμένη λιμένι· τότε γὰρ καὶ σαρκὸς ἐπιθυμίαι σχολάζουσι καὶ πλεονεξίας ἐρεθισμὸς ἠρεμεῖ καὶ θυμοῦ κινήματα κεχαλίνωται
25 καὶ πᾶσα ῥυπαρία πλημμελήματος ἀποκλυσθεῖσα τῆς ψυχῆς οἷον ἐκ λουτροῦ τινος καθαρὸν τὸν ἄνθρωπον ἀποδείκνυσι.

Καὶ τάχα καλῶς εἴρηται τὸ τῷ ἐσταυρωμένῳ παρόμοιον εἶναι τὸν εὐχόμενον καὶ κατὰ τὸ σχῆμα τοῦ σώματος καὶ κατὰ τὴν διάθεσιν τῆς ψυχῆς· ὡς γὰρ ὁ τῷ σταυρῷ προσηλωθεὶς εἰ καὶ
30 σφόδρα ταῖς τοῦ βίου φροντίσι πρότερον προσδεδεμένος ἦν, ὅμως τῇ τοῦ πάθους ἀνάγκῃ πᾶσαν μνήμην τῶν πραγμάτων τῶν ἄλλων τῆς ψυχῆς ἐκβαλὼν τῇ ἀλγηδόνι δεδούλωται ταῖς ὀδύναις κεντούμενος. καὶ οὐδεὶς μὲν αὐτῷ τότε φίλτατος συγγενής· οὐδὲν δὲ πρᾶγμα οὕτως ἐπιθυμητὸν καὶ ἐπέραστον ⟨ὡς εὑρίσκειν καιρὸν ἢ
35 σχολὴν ἐμπεσεῖν τῇ γνώμῃ⟩. ἀλλὰ πρὸς δύο συντέταται σκοπούς· ἕνα μέν, εἴ τίς ποθεν ἐπικούρη⟨σις ἢ ἐ⟩λευθέρωσις ⟨τῆς κολάσε⟩ως·

---

24 καιχαλίνωται J — 34 ὡς εὑρίσκειν καιρὸν ἢ σχολὴν ἐμπεσεῖν τῇ γνώμῃ ex Phot. — 35 sqq. συντέτακται πᾶς ὁ σκοπὸς αὐτῷ φυγεῖν τὴν κόλασιν καὶ θᾶττον ἀπελθεῖν τοῦ βίου. καὶ οὐδὲν ἕτερον παρὰ ταῦτα ἐπὶ τῆς διανοίας εὑρίσκεται ἢ ἀναστρέφεται τοῦ ἐσταυρωμένου τῇ προσευχῇ Phot., ἐπικουρη... ἠλευθέρωσις.. ως ἑτερ... θεῖν J.

ἕτερ⟨ον δὲ ἀπελ⟩θεῖν συντόμως τοῦ βίου, εἰ τὸ πρότερον ἀμήχανον. καὶ οὐδὲν ἕτερον παρὰ ταῦτα ἐπὶ τῆς διανοίας τοῦ ἐσταυρωμένου εὑρίσκεται. οὕτως καὶ ὁ γνησίως εὐχόμενος ἔτι ζῶν ἐξοικίζεται τοῦ βίου καὶ παρὼν οὐ πάρεστι καὶ ἐκδημεῖ τὴν γῆν ἐπ' ἐκείνης εὔνως, μετοικίζει δὲ ἑαυτὸν πρὸς τὰ μέλλοντα τῇ διαθέσει τῆς γνώμης. 5

Εὐχὴ τὸ τῶν ἁγίων ὅπλον, εὐχὴ τὸ πάντων τῶν πατέρων ἡμῶν ὀχύρωμα, τὸ τεῖχος τῶν πιστῶν τὸ ἀκατάλυτον. αὕτη τοὺς Dan. 3 νεανίσκους ἐκείνους τοὺς τρεῖς τοῦ παμφάγου πυρὸς ὑπεξήγαγε ὅτε ὡς εὐσεβεῖς καὶ εἰκόνες ὑπάρχοντες τοῦ θεοῦ τὴν ἄτιμον εἰκόνα τοῦ ἀργύριου οὐ προσεκύνησαν οὐδὲ τὸν θεὸν ἀφέντες κολληταῖς 10 σανίσι ἐλάτρευσαν. ταύτῃ ἐμφραξάμενος ⟨καὶ⟩ ὁ προφήτης τὰ τῶν Dan. 6 ἀ⟨δαμάστων⟩ θηρίων διέφυγε στό⟨ματα. εὐχὴ⟩ καὶ τὸν Ἐζεκίαν II. Reg. 20 ἐκ τῶν πυλῶν τοῦ θανάτου πρὸς τὸν βίον ὑπέστρεψε. καὶ πρὸ [Jo]s. 10, 12 sqq. τοῦ Ἐζεκίου τὸν ἥλιον — μικρὸν γὰρ ἐν παρέργῳ πρὸς ἐκείνους ὁρᾶται — ⟨ἔδειξεν⟩, ὅτι δοῦλός ἐστι καὶ δοῦλος χρείαις ὁμοδούλων 15 ὑπηρετῶν· τότε μὲν γὰρ ἵνα Ἰησοῦς ὁ τοῦ Μωυσέως διάδοχος ἐπεξέλθῃ εἰς τέλος τῇ τοῦ πολέμου εὐημερίᾳ καὶ τὴν νίκην τελειοτέραν ἐργάσηται, ἔστη ὁ ἥλιος, ἵνα μὴ δύνῃ ταχέως, ἀλλὰ τῇ στάσει μακρύνῃ τὸν χρόνον. ἐπὶ δὲ τοῦ Ἐζεκίου ἀναλύεται καὶ πανταχοῦ ὡς ἱκέτης πρὸς ἣν ἂν κληθῇ, μεθαρμόζεται χρείαν. εἰ αὐτεξούσιός 20 ἐστι, φησίν, ὁ ἥλιος, μὴ λάμψῃ· εἰ ἐλεύθερος δεσποτείας ὑπάρχει, στήτω, εἴγε δύναται, τῆς τεταγμένης κινήσεως· εἰ κύριος ἑαυτοῦ ὑπάρχει, νῦν ποιησάτω χειμῶνα ἢ ἐν χειμῶνι δειξάτω θέρος. ἀλλ' οὐκ ἔστιν, οὐκ ἔστιν· ἀνάγκαις γὰρ ἀλύτοις δέδεται ὁ φωστήρ· νόμῳ δουλεύει τοῦ κτίσαντος· ἀπαράβατος αὐτῷ τέτακται ῥυθμὸς 25 τῶν κινήσεων· καὶ ὥσπερ ὁ ἄνθρωπος τεταγμένῳ νόμῳ γεννᾶται καὶ φθείρεται καὶ εἰσέρχεται εἰς τὸν βίον καὶ πάλιν ἀναχωρεῖ, οὕτω δὴ κἀκεῖνος ἀνίσχει καὶ δύεται, λάμπει φαιδρῶς καὶ τῇ βαθείᾳ νεφέλῃ καλύπτεται καὶ τοῖς ζῳδίοις ἐγχρονίζει χρόνον ὡρισμένον καὶ προθεσμίαν ἀπαράβατον· ταῦτα γὰρ ὑμῶν τῶν Ἑλλή- 30 νων ἀκούω λεγόντων, ὅτι τόσας ἡμέρας διάγει ἐν τῷ κριῷ καὶ τόσας ἐν τῷ καρκίνῳ. εἰ οὖν θεός ἐστιν, λυσάτω ἑαυτὸν τῆς ἀνάγκης ἐκείνης· εἰ δὲ τοῦτο μὴ δύνηται, πρόδηλον ὡς ἔχει κύριον τὸν τῆς κινήσεως αὐτῷ καὶ τῆς προθεσμίας ἐπιθέντα τὴν παραφυλακήν.

Ἀλλ' ἐπὶ τὸ προκείμενον ἀναλύσωμεν καὶ ἡμεῖς ὡς καὶ ὁ 35 1 Sam. 1 ἥλιος διὰ τὸν Ἐζεκίαν εὐξάμενον. εὐχὴ καὶ τὸν Σαμουὴλ ἐξ

2-3 οὐδὲν | ἐπὶ | -νου exaravit man. rec. — 11 ταύτῃ ἐμφρ. scripsi, ταύτην φρ. cod. J — 12 ἀδαμάστων scripsi collato Basil. de ieiun. I = M 31, p. 173 B; cf. etiam Greg. Nyss. de orat. Domin. I = M 44, p. 1124 C — 12-16 εὐχὴ καὶ τὸν Ἐζεκίαν τῶν πυλῶν τοῦ ᾅδου ἀνέσπασε καὶ τὸν ἥλιον πρότερον (ἵνα τὰ ἄλλα αὐτῆς ἔργα ἐάσω) ἔδειξεν ὅτι Phot., ἔδειξεν om J.

ἀτόκου γαστρὸς εἰς τὸν βίον εἰσήγαγεν· αὕτη καὶ τὸν ἄλλον προ- Jon. 2
φήτην ἐκ θανατηφόρου γαστρὸς τῆς τοῦ κήτους εἰς γῆν καὶ τοὺς
ζῶντας ἀνθρώπους ἐξήγαγε· καὶ εἴ τις τῶν ἐκείνης θαυμάτων
θελήσειε διεξιέναι τὴν δύναμιν, πλῆθος μὲν ἱστοριῶν ἀναζητήσει.
5 μυρίας δὲ παραθήσεται μαρτυρίας τῶν δι' αὐτὴν εὐδοκιμηκότων
ἀνδρῶν.

Ἄριστον δὲ καὶ λίαν ἐπωφελὲς τὸ μετὰ ταπεινοῦ τοῦ φρονήματος ταύτην ἀσκεῖν· ἔστι γάρ τι πράττειν καὶ μὴ ποιοῦντα καλῶς
ἀφανίζειν τὸν πόνον, ὡς ἐκ τῶν προκειμένων προσώπων ῥάδιόν
10 ἐστι συνιδεῖν· τῇ αὐτῇ γὰρ σπουδῇ χρησάμενοι ὁ Φαρισαῖος καὶ
ὁ τελώνης εἰς τὸ ἱερὸν παρεγένοντο, μετὰ τῆς ὁμοίας δὲ ⟨σπουδῆς⟩ εὐξάμε⟨νοι εἰς⟩ ἄλλο τῆς ἐκβάσεως ἀφίκοντο τέλος. ὁ μὲν
γὰρ ἔστη γαυριῶν ὡς δοῦλος αὐθάδης οὐκ ἐκλιπαρῶν τὸν δεσπότην οὐδὲ ἐπικλίνων τῇ ταπεινότητι τῆς γνώμης τὴν τοῦ θεοῦ
15 ἐξουσίαν, οὐ ζητῶν ἃ μὴ εἶχεν, ἀλλ' ἀπαριθμούμενος ἃ κατώρθωσεν· οὐ παρακαλῶν ἵνα ἐλεηθῇ, ἀλλὰ πομπεύων ἵνα ἐπαινεθῇ·
'εὐχαριστῶ σοι, ὁ θεός, ὅτι οὐκ εἰμι ὥσπερ οἱ λοιποὶ
τῶν ἀνθρώπων, ἅρπαγες, ἄδικοι, μοιχοὶ ἢ καὶ ὡς οὗτος
ὁ τελώνης. ποῖον ὄγκον ἀλαζονείας οὐχ ὑπερβαίνει ταῦτα τὰ
20 ῥήματα; τίνα δὲ μεγαλοφροσύνης ὑπερβολὴν ὁ Φαρισαῖος ἀφῆκε;
μόνον γὰρ ἑαυτὸν πάντων ὑπερῆρεν ἀνθρώπων τῶν ὅσους εἶχεν
ἐκ περά⟨τ⟩ων ὁ κόσμος, καὶ συστήσας ⟨ἑαυ⟩τὸν, ὡς ἐνόμιζεν, ἐπὶ
⟨τῆς⟩ κορυφῆς τῶν κατορθωμάτων ⟨ψέγ⟩ει τοὺς ἄλλους †† καὶ τῇ
κοιλάδι τοῦ κλαυθμῶνος ἐνέρποντας· ἐμακάριζε δὲ ἑαυτὸν ὡς θεοῦ
25 παραστάτην καὶ φθάσαντα πρὸς τὸ ὕψος τὸ τοῖς ἄλλοις ἀνέφικτον·
εἰ γὰρ ἐπιστήσας τὴν διάνοιαν καταμάθῃς τί ἐστι τὸ 'ὥσπερ οἱ
λοιποὶ τῶν ἀνθρώπων', εὑρήσεις ὡς οὐδένα ὁμότιμον ἑαυτῷ
κατέλιπε. πάντας δὲ κάτω καταλιπὼν ἀνέβη τὴν κορυφὴν ὡς ὁ
Μωυσῆς, ὅτε τὸν λαὸν στήσας περὶ τοὺς πρόποδας μόνος ἐπὶ τὴν
30 ἄκραν ἀνέδραμε τοῦ Σινᾶ ἀσύγκριτον λαβὼν τὴν πρὸς θεὸν παρρησίαν. μετριώτερος δ' ἂν ἦν καὶ φορητός, εἴγε τὸν ἄθλιον τελώνην ἀφῆκε τῆς παροινίας ἐλεύθερον· νυνὶ δὲ ἑνὶ λόγῳ καὶ τῶν
ἁπάντων κατεξανίσταται καὶ τοῦ παρεστῶτος ἐπιξαίνει τὰ τραύματα, ὀνειδίζων αὐτῷ τὰς ἁμαρτίας καὶ ἐπεμβαίνων θρηνοῦντι,
35 πατῶν τὸν κείμενον καὶ ἐπιφλέγων τὸν κεκαυμένον καὶ ἐπισφίγγων
τὸν δεδεμένον. τοῦ δὲ Φαρισαίου μεγαλαυχουμένου πρὸς τὸν θεὸν
οὗτος τὸ στῆθος ἔκοπτε τῇ γῇ προσερείσας τὸν ὀφθαλμὸν καὶ οὐδὲ
πρὸς τὸν οὐρανὸν ἀναβλέπειν τολμῶν, τὸ σύνδουλον ποίημα· φυσι-

8-9 ἔστι καὶ πράττειν τι τῇ φύσει καλὸν καὶ μὴ ποιοῦντα καλῶς ἀφανίζειν τοὺς πόνους Phot. — 12-14 litteras ἄλλο τῆς -το τέλος | -ριῶν ὡς | οὐκ ἐκ οὐδὲ | νότη restit. man. rec.

κῶς γάρ πως οἱ τῷ δεσπότῃ προσκρούσαντες καὶ τοὺς ὁμοδούλους αἰσχύνονται. ἀλλὰ τί τὸ πέρας; ὁ ταπεινὸς ὑψώθη καὶ ὁ ὑψηλὸς κατηνέχθη· ὁ μεγαλαυχούμενος ἔπεσε καὶ ὁ ταλανίζων ἑαυτὸν ἐδικαιώθη· ‚κύριος γὰρ ὑπερηφάνοις ἀντιτάσσεται, ταπει-
1 Petr. 5, 5 νοῖς δὲ δίδωσι χάριν.' 5

Ἐξ ὑμῶν δέ, ἀδελφοί, εἴ τις συνετὸς ἀκροατής, εἴ τις τῶν παραβολῶν τὴν σημασίαν εἰσλαμβάνων φρονίμως, μὴ τῷ Φαρισαίῳ καὶ τῷ τελώνῃ περιορίσῃ τὸν βίον, ἑλκύσας δὲ αὐτὸν ἐπὶ τὸ κοινὸν τῶν ἀνθρώπων ὡς τοῦ καθ' ἡμᾶς βίου παιδευτικὸν τῇ συμμετρίᾳ κερασάτω τὸν λογισμὸν μήτε σφόδρα καταπίπτων ἐν ταῖς 10
πλημμελείαις μήτε πάλιν ὑπερφρονῶν ἐν τοῖς κατορθώμασιν· ἀπόγνωσις μὲν γὰρ καὶ ἀπελπισμὸς οὐκ ἐγείρει τὸν πεπτωκότα, ἀλλ' ἐναφίησι τῷ πήλῳ, καταφρόνησις δὲ καὶ αὐθάδεια καταφέρει τὸν ἑστῶτα. διὸ καὶ ὁ θεσπέσιος Παῦλος φησὶ πρὸς ταύτην ἀναφέρων
1 Cor. 10, 12 ἑαυτὸν τὴν διάνοιαν· ‚ὁ δοκῶν ἑστάναι, βλεπέτω μὴ πέσῃ.' 15
1 Cor. 9, 27 καὶ ἀλλαχοῦ· ‚φοβοῦμαι μήπως ἄλλοις κηρύξας αὐτὸς ἀδόκιμος γένωμαι.' ἡ γὰρ εὐκολία τῆς προαιρέσεως ἡμῶν καὶ ἡ ταχεῖα πρὸς τὰ ἐναντία τροπὴ οὔτε τὴν ἀρετὴν ἄπτωτον δείκν⟨υσιν οὔ⟩τε τὴν ἁμαρτίαν †. καὶ τοῦτο δει †† ἀποστόλων· Παῦλος μὲν ἀπὸ πολλῆς ἔχθρας καὶ δυσμενείας εἰς τὴν συνηγορίαν τοῦ εὐαγ- 20
γελίου μετατεθείς, Ἰούδας δὲ ἐκ τοῦ ὁμοψύχου μαθητοῦ τὴν ἐναντίαν ἑλόμενος. ὁ λῃστὴς ἐκ τῆς τιμωρίας εἰς τὸν παράδεισον καὶ Ἀνανίας ἐκ τοῦ χοροῦ τῶν μαθητῶν εἰς τὸ τῆς ἱεροσυλίας καταπεσὼν βάραθρον· αὐτὸς οὗτος ὁ Φαρισαῖος σὺν τῷ τελώνῃ ὁ μὲν ἐκ τῆς ἀξίας εἰς τὴν ἀτιμίαν, ὁ δὲ ἀπὸ τῆς ἐπο- 25
νειδίστου ζωῆς εἰς τὴν μακαρίαν κατάστασιν.

Προσήκει τοίνυν τότε μάλιστα ἡμᾶς εἶναι περιδεεῖς καὶ τῇ ἑαυτῶν ζωῇ περιτρέμειν, ὅταν ἀγαθῶν ἔργων πολιτείαν ἑαυτοῖς συγγινώσκωμεν, καὶ τότε μάλιστα τηρεῖν τὸν λῃστήν, ὅταν πλουτῶμεν ταῖς ἀρεταῖς· ⟨πολ⟩λάκις γὰρ τὸ φυλάξαι τὰ ⟨ἀγα⟩θὰ τοῦ 30
κτήσασθαι δυ⟨σχερέστερον⟩· καὶ πένης μέν τις ὢν οὐκ ἐπεβουλεύθη, πλουτήσας δὲ καὶ φθονηθεὶς ἐσυλήθη καὶ ῥαθυμήσας ὁ δυνατὸς ἡττήθη καὶ πονήσας πεφροντισμένως ὁ ἀσθενὴς εὐδοκίμησε. πρὸς δὲ τούτοις ἐμοὶ συνετὸς δοκεῖ καὶ ἄριστος ἐκεῖνος ἀνὴρ ὁ μὴ μακαρίζων ἑαυτόν, ἐφ' οἷς οὐ δρᾷ τὰ χαλεπώτατα καὶ πᾶσι κατη- 35
γορούμενα, ἀλλ' ὁ τοὺς ἀρίστους καὶ τελείους βίους σκοπὸν ποιούμενος τῆς ἰδίας ζωῆς καὶ διώκων ἀεὶ τὸ μεῖζον ἐκ τοῦ ἐλάττονος ὥσπερ οἱ διὰ τῶν ἀναβαθμῶν πρὸς τοὺς ὑψηλοὺς ἐπειγόμενοι τόπους· οὐ γάρ ἐστι τέλειος ὁ τῆς μοιχείας τὴν αἰσχύνην φυγών, ἀλλ' ὁ 40

19-20 ἀποστόλων | ἀπὸ πολλ- | -ομεν- | -αν exaravit man. rec.

πόθῳ τῆς σωφροσύνης παρθενίαν ἀσκήσας· οὐ μὴν οὐδ' ἐκεῖνος τῆς ἀκροτάτης τιμῆς ἄξιος ὁ τῆς ἁρπαγῆς τῶν ἀλλοτρίων φεισάμενος, ἀλλὰ θαυμαστὸς καὶ θεῷ φίλος ὁ τὰ ἐξαίρετα τοῖς δεομένοις μερίσας· οὐ γὰρ ἐν ἀποχῇ τῶν κακῶν τὸ τέλειον, ἀλλ' ἐν
5 τῇ κατορθώσει τῶν πλεονεκτημάτων ὁρᾶται, καὶ τὸ φείσασθαι ἁμαρτήματος οὐ πεπληρωμένη δικαιοσύνη, ἀλλ' ἀρχὴ καὶ πρόθεσις ἀγαθῆς πολιτείας. ταῦτα δὲ μὴ νοήσας ὁ τρισάθλιος Φαρισαῖος οὐκ ἀντεξήτασε τὸν ἑαυτοῦ βίον τοῖς μεγάλοις καὶ τελείοις ἀνδράσιν, ἵνα παιδευθῇ συγκρίσει, ὅσῳ τῷ μέτρῳ λείπεται τῶν
10 καλῶν· ἀλλ' ἀντιστήσας ἑαυτὸν τῷ τελώνῃ καὶ πρὸς βίον μεμολυσμένον καὶ ῥυπῶντα τὴν ἅμιλλαν ἐνστησάμενος τῇ παραθέσει τῶν κακῶν ἑαυτὸν ἐκαλλώπιζεν, ὥσπερ τις κολοιὸς ἀετὸς εἶναι νομίζων, ὅταν πλησίον τῆς νυκτερίδος ἀφίκηται, ἢ λέων ἡ ἀλώπηξ εἶναι φανταζομένη, διότι μείζων τυγχάνει τῶν ἀρουραίων μυῶν.
15 σώφρονος δὲ ἦν καὶ ὀρθῷ κριτηρίῳ κεχρημένου τῆς γνώμης μνημονεῦσαι τοῦ Ἀβραάμ, τοῦ Ἰακώβ, τοῦ Ἰώβ, τοῦ Μωυσέως, τοῦ Σαμουήλ, τοῦ Ἠλιοῦ, τοῦ Ἐλισσαίου, πάντων τῶν ἑξῆς προφητῶν ὧν ὁ βίος ἠκριβωμένος καὶ ὑψηλὸν τὸ πολίτευμα, καὶ πρὸς τὴν ἐκείνων δόξαν τὴν ἑαυτοῦ ῥυθμίσαι ζωήν· εἰ γὰρ οὕτως ἐποίησεν, κατῆλθεν
20 ἂν ἐκ τοῦ ἱεροῦ στένων καὶ ποτνιώμενος, ἐφ' οἷς τῆς πρὸς θεὸν ἐγγύτητος πολλῷ τῷ μέσῳ κεχώριστο. ἡμεῖς δέ, ἀγαπητοί, τοῦ μὲν τὴν ἀλαζονείαν μισήσωμεν, τοῦ δὲ τὴν ταπείνωσιν ποθήσωμεν τὴν φίλην Χριστῷ, ᾧ ἡ δόξα εἰς τοὺς αἰῶνας. ἀμήν.

Register.

Berichtigung.

S. 2 Z. 12 muß es heißen „Amaseia“ statt „Amasea“; ebenso S. 35 Z. 1 und sonst „Basileios“ statt „Basilios“.
